ابنِ طفیل کی "حی بن یقظان"

عربی سے ترجمہ: ڈاکٹر سید محمد یوسف

مرتب و تعارف: آصف فرخی

جیتا جاگتا

ابنِ طفیل کی ''حیّ بن یقظان''

عربی سے ترجمہ

ڈاکٹر سید محمد یوسف

ترتیب وتعارف

آصف فرخی

انجمنِ ترقّیِ اردو، پاکستان

ڈی۔۱۵۹، بلاک ۷، گلشنِ اقبال،

کراچی۔ ۷۵۳۰۰

سلسلۂ مطبوعات انجمنِ ترقیِ اردو، پاکستان: ۲۸۹/ ٦٧٦

پہلی اشاعت: ۱۹٦۱ء
دوسری اشاعت: ۲۰۱۷ء
تعداد: پانچ سو

مطبع: احمد گرافکس،
کریم آباد، کراچی

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان کی جانب سے
ملنے والی مالی معاونت سے شائع ہوئی ہے۔

فہرست

ابتدائیہ

مسلم فکر و فلسفہ دانش انسانی کے ارتقا میں ایک اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں میں اکابر فلسفی پیدا ہوئے ہیں۔ ان میں ابونصر فارابی، ابنِ خلدون، ابنِ سینا، ابنِ طفیل، ابنِ رشد اور امام غزالی کے اثرات اسلامی دنیا کے علاوہ دیگر اقوام کی فکر پر مرتب ہوئے ہیں۔ وہ فلاسفہ جو اشاعرہ اور معتزلہ سے تعلق رکھتے ہیں ان کے افکار و نظریات پر بھی خاطرخواہ مباحث موجود ہیں۔

ابنِ طفیل ان تمام فلسفیوں میں ایک منفرد مقام رکھتے ہیں۔ انھوں نے حیی بن یقظان یا جیتا جاگتا (زندہ بیدار) کے نام سے ایک داستان لکھی ہے جس میں ایک بن ماں باپ کے بچے کی ایک ویران جزیرے میں پرورش اور پرداخت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ اس بچے کو ایک ہرنی پالتی ہے۔ بچہ بڑا ہونے کے بعد آس پاس کی زندگی، نباتات، حیوانات اور فلکیات کی طرف توجہ دیتا ہے۔ اخلاق، تکوین، کائنات، موت و حیات، جزا و سزا کے بارے میں فلسفیانہ انداز سے سوچتا اور نتائج مرتب کرتا ہے۔

پھر اس لڑکے کی ملاقات ابسال اور ارسلان سے ہوتی ہے۔ اس مرحلے پر نئے خیالات اجاگر ہوتے ہیں۔ جدید دور میں ''صوفی کی دنیا'' کو ایک ناول کے طور پر لکھا گیا ہے جس سے فلسفے کو فکشن کے توسط سے پیش کیا گیا ہے۔ ابن طفیل سے اس سے سیکڑوں برس پہلے فلسفے کے انتہائی نازک اور اہم مقامات کو داستان کے انداز میں بیان کیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ بعض مبصرین اسے ایک ادب پارے کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اور بعض اسے فکر و فلسفہ کی اہم کتاب کے طور پر مطالعہ کرتے ہیں۔

حی بن یقظان کو اردو دنیا میں اتنی شہرت حاصل نہیں ہوئی۔ اس کے برعکس دنیا کی بیشتر اہم زبانوں میں نہ صرف اس کے تراجم ہوئے ہیں بلکہ اس سے متاثر ہو کر کئی تحریریں بھی معرضِ وجود میں آئی ہیں۔ خصوصاً ڈینیل ڈیفو کے ناول ''رابن سن کروسو'' پر اس کے گہرے اثرات ہیں۔ تاہم ڈیفو کے ناول میں ایک فرد واحد کی جدوجہد اور تخلیقی ذہانت کا استعمال تو چلتا ہے لیکن ابن طفیل کی طرح حیات و کائنات کا فلسفیانہ اظہار پایا نہیں جاتا۔

جامعہ کراچی میں شعبہ عربی کے صدر پروفیسر ڈاکٹر سید محمد یوسف نے ''حی بن یقظان'' کا ترجمہ ''جیتا جاگتا'' کے عنوان سے کیا ہے جو ۱۹۵۵ء میں مکمل اور انجمن ترقی اردو کی جانب سے شائع ہوا۔

حی بن یقظان کے نئے تراجم کا سلسلہ دیگر زبانوں میں ہنوز جاری ہے۔ آصف فرخی نے بڑی محنت اور دقتِ نظر سے ڈاکٹر سید محمد یوسف کے اس ترجمے کے تعارف و ترتیب کا فریضہ انجام دیا ہے۔ آصف فرخی نے پس منظر میں بہت سی نئی معلومات کا اضافہ کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ مشہور ناول نگار ڈورس لیسنگ کے اس تبصرے کا جو انھوں نے اس کتاب کے ترجمے پر کیا تھا، اردو کے قارئین کے لیے ترجمہ کر کے شاملِ کتاب کیا ہے۔

جن افراد کو اسلامی فلسفے اور خصوصاً ابنِ طفیل کی ''حی بن یقظان'' کی اہمیت کا اندازہ ہے وہ اس کی تلاش کرتے رہے۔ ہمیں مسرت ہے کہ انجمن ترقی اردو پاکستان کی جانب سے ''جیتا جاگتا'' کی یہ نئی اشاعت بہترین اضافوں کے ساتھ پیش کی جا رہی ہے۔

تعارف

دنیا کی اہم ترین کتابوں کی فہرست اگر بنائی جائے تو ابنِ طفیل کی ''حی بن یقظان'' یقیناً ایسی کسی بھی فہرست میں جگہ پانے کی مستحق ہوگی۔ یہ ان کتابوں میں سے ہے جنھوں نے اپنے پڑھنے والوں پر گہرا اور دیرپا اثر مرتب کیا اور جس عہد و زبان میں لکھی گئیں، اپنا دائرہِ اثر ان سے بہت آگے تک قائم کیا۔ اس کتاب کو غیر معمولی شہرت ملی اور اس کے باوجود، اس کی اہمیت اس کی شہرت کے مقابلے میں کم ہے۔اس کو صحیح معنوں میں انسانی فکر و تخیل کا صحیفہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ بارھویں صدی میں اندلس کے خلیفہ کے شاہی وزیر کی اس تحریر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید اور الف لیلہ کے بعد، عربی زبان سے سب سے زیادہ ترجمہ ہونے والی کتاب یہی ہے۔

عربی زبان میں یہ کتاب کلاسیکی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن اس کی ایک دلچسپ اور افسانوی ''متوازی زندگی'' تراجم کے ذریعے یورپی ادبیات میں نمودار ہوئی۔ قدیم اسکندریہ میں کسی گم نام کاتب نے اس مسودے کی نقل تیار کی۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ کاتب یہودی ہوگا کیونکہ اس نے مسودے پر حواشی عبرانی زبان میں لکھے۔ یہ مسودہ حلب پہنچا جہاں ۱۶۵۳ء میں آکسفرڈ کے ایک استاد کے ہاتھ لگا جس نے اس کا انگریزی میں

ترجمہ کیا۔ ۱۶۷۱ء میں انگریزی ترجمے کی اشاعت کے بعد اس کتاب کی شہرت برطانیہ کے حلقوں میں پھیل گئی اور برطانوی فلسفی جان لاک (Locke) نے لندن کے ایک اجلاس میں شرکت کا ذکر کیا ہے جہاں اس کتاب کے بارے گفتگو ہوئی۔ مشہور فلسفی اسپنوزا (Spinoza) نے ڈچ زبان میں اس کے ترجمے کا اہتمام کروایا اور جرمن فلسفی لیبنز (Leibnitz) نے جوش و جذبے کے ساتھ اسے پڑھ ڈالا۔ یوں یہ کتاب جدید یورپ کی نشاۃ الثانیہ کے بعض اہم فلسفیوں کے مطالعے کا حصہ بن گئی۔ لیکن اس کتاب کی زندگی میں ایک افسانوی موڑ اس وقت آیا جب یہ برطانوی صحافی اور مصنف ڈینیل ڈیفو کے ہاتھ لگ گئی۔ ڈیفومختلف اسالیب اور مختلف اقسام کی تحریروں میں قسمت آزمائی کرتا آیا تھا۔ بحری جہاز سے بچھڑ کر ویران جزیرے میں پہنچ جانے والے ملاح الیگزینڈر سیلکرک کے حقیقی سوانح پر مبنی قصے کے لیے ڈیفو کو حی بن یقظان سے ایک فکری اور دانش ورانہ فریم ورک فراہم ہوگیااور ان دونوں ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے اس نے ''رابنسن کروسو'' لکھ ڈالی جو نہ صرف انگریزی ناول کی بنیاد قائم کرنے والی کتابوں میں سے ایک ہے بلکہ جدید ادب کی ایسی مرکزی لیجنڈ کہ جس سے وہ لوگ بھی واقف ہیں جنھوں نے ڈیفو یا اس کی کتاب کا کبھی نام بھی نہیں سنا۔ اب بھلا یہ تحقیق کون کرے گا کہ جہاں ویران جزیرے میں رابنسن کروسو کو کسی اجنبی شخص کے قدموں کے نشان ساحل کی ریت پر نظر آئے تھے، وہاں گیارہویں صدی کے ابنِ طفیل نے اس سے بھی پہلے دشتِ امکاں میں نقشِ پا ثبت کردیے تھے۔ ڈیفو کی اہمیت کے باوجود اس کتاب کی افادیت اس کے کسی ممکنہ ماخذ سے کہیں زیادہ ہے۔ ایک ضمنی بات کا تذکرہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ نذیر احمد نے ڈیفو کے ایک ناول کا مرکزی تاثر ''توبۃ النصوح'' کے لیے ماخذ کے طور پر استعمال کیا، یوں حساب کتاب کا دفتر کھل گیا۔

اس کتاب کی فکری وفلسفیانہ اساس کے بارے میں کئی بار تفصیل کے ساتھ لکھا جاچکا ہے لیکن اس کتاب کی ادبی اہمیت کا ایک پہلو ہمارے لیے بطورِ خاص معنی خیز ہے، اس حوالے سے اس کتاب کی صنفی افادیت کے بارے میں چند باتوں کا ذکر کرنا مفید ہوگا۔

ناول کی حالیہ تنقید میں سب سے زیادہ اہم واقعہ فرانکو موریتی کے قاموسی کام کو سمجھا جاسکتا ہے جس نے ناول کو ''عالم گیر'' ادبی صنف قرار دے کر بالکل ہی نئے طریقوں سے اس کی تاریخ، جغرافیہ اور تہذیب کا مطالعہ کیا ہے۔ موریتی کی مرتب کردہ کتاب ''ناول'' میں بلا مبالغہ سینکڑوں، ہزاروں ناولوں کا ذکر کیا گیا ہے... وہ اس تالیف کے دیباچے کو شروع ہی یوں کرتا ہے: ان گنت ہیں اس دنیا کے ناول۔ اور اس دیباچے کے ختم ہونے سے پہلے اپنی بات کو پھر دہراتا ہے، حالاں کہ وہ ان الفاظ کی ترتیب بھی بدل سکتا تھا: ان گنت ہیں اس ناول کی دنیائیں۔ ناول کے کثیرالانواع (Poly-genesis) ابتدائی آثار و اشکال والے حصے میں قدیم عربی قصوں کا باب، مراقشی عالم عبدالفتاح کلیتو کا تحریر کردہ ہے اور اس میں ابنِ طفیل کے قصے کا حوالہ ان بیانیوں کے ساتھ آیا ہے جن کے مصنف کا نام اور ادبی مقصد معلوم تھا۔ اس کے مطابق قصے میں پنہاں حکمت ہی دراصل اس بیانیے کا جواز فراہم کرتی ہے۔ کہانی کے پس پردہ فکری مندرجات ہی اصل اہمیت رکھتے ہیں۔ بیانیے کو پسِ پشت رکھا گیا ہے اور محض ایک درسی آلۂ کار تک محدود پیغام دوسروں تک پہنچانے کا پُرسہولت ذریعہ۔ مقالہ نگار کے مطابق ایسے قصوں میں بیانیہ کا جواز فراہم کرنا امر لازم تھا جیسے کہ افسانوی بیان اگر کوئی مضرت رساں نہیں تو مشکوک شے ضرور ہو۔ یہ بات کسی نہ کسی حد تک نذیر احمد پر بھی صادق آتی ہے جن کا بیانیہ مدرسانہ مقاصد کے تحت و تابع ہے، حالاں کہ وہ اس کو کئی طریقوں سے قائم کرتے اور کام میں لاتے نظر آتے ہیں۔

اسی مضمون میں آگے چل کر مقالہ نگار اس رائے کا ذکر کرتا ہے کہ بعض محققین کے نزدیک جدید عربی ناول، یوروپی ناول کے نمونوں کی نقالی کے ذریعے ارتقاء پذیر ہوا اور عربی میں بیانیہ کی کلاسیکی روایت نے اس ضمن میں کوئی کردار ادا نہیں کیا۔ مقالہ نگار کے مطابق اس رائے کو تصحیح یا کم سے کم nuanced ہونے کی ضرورت ہے کیونکہ عربی میں ناول لکھنے کا آغاز کرنے والے کئی مصنفوں نے ''مقامہ'' کی روایت سے رجوع کیا۔ اس روایت سے واقفیت نذیر احمد اور عبدالحلیم شرر کے یہاں ضرور موجود ہوگی بلکہ اس کا

کچھ نہ کچھ اثر رتن ناتھ سرشار کے ''فسانہ آزاد'' میں بھی دیکھا جاسکتا ہے جس کا سفر بیانیے کا جواز فراہم کرتا ہے۔

اردو میں ناول کا اوّلین نقش قائم کرنے والے ڈپٹی نذیر احمد کے بارے میں محققین نے ثابت کردیا ہے کہ وہ ڈینیل ڈیفو کی کم از کم ایک کتاب سے واقف تھے اور اس کا مسالہ انہوں نے ''توبۃ النصوح'' کی تعمیر میں استعمال کیا ہے۔ اردو میں ناول کے ارتقا و فروغ کے بیش تر مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ صنف تمام و کمال انگریزی کے توسط سے اردو میں متعارف ہوئی۔ چناں چہ ڈاکٹر احسن فاروقی اور ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے اپنی کتاب ''ناول کیا ہے'' کا آغاز ہی اس طرح کیا ہے:

> ''اردو میں جو اصنافِ ادب یورپ سے آئے ہیں، ان میں ناول شاید سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے...''

اور اسی صفحے پر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں:

> ''اس میں شک نہیں کہ ناول ہمارے یہاں انگریزی کی وساطت سے آیا ہے...''

اس قسم کے بیانات کی اگر کوئی اہمیت مدرسوں کے باہر بھی ہے تو محض ادھوری سچائی کے طور پر۔ ناول کی جس شکل سے ہم واقف ہوئے اور جس کی مقبولیت و معنی آفرینی نے اردو معاشرے میں قبولیت اور اثر پذیری حاصل کی، وہ بے شک یورپ سے آئی تھی۔ مگر یہ بات محض اتنی سیدھی سادی بھی نہیں۔ ایک تو یہ سوال فوری طور پر ابھرتا ہے کہ یہ روایت خود یورپ میں کہاں سے آئی تھی؟ ڈیفو کے لیے حی بن یقظان کی افادیت کے ساتھ ساتھ، ڈان کیہوٹے کے مصنف کے سامنے قدیم عربی داستانوں کے نمونے موجود تھے۔ عین ممکن ہے کہ کلاسیکی ادب کے یہ نمونے ہمارے پرانے ادیبوں کے پیش نظر رہے ہوں اور اس طرح ان سے واقفیت نے لامحالہ ان کتابوں پر بھی لاشعوری اثر ڈالا ہوگا جو ان ادیبوں نے مغربی اثرات کے تحت لکھیں۔ نذیر احمد تو خیر عربی کے استاد بھی تھے لیکن حی بن یقظان کا حوالہ عبدالحلیم شرر کے ہاں بھی ملتا ہے۔

یہاں یہ نشان دہی دل چسپی سے خالی نہ ہوگی کہ عربی کے قدیم قصوں اور داستانوں سے کسی قسم کا اخذ و استفادہ اردو ناول کے تشکیلی دور میں سامنے نہیں آیا لیکن ان قصوں کا حوالہ سروانتیس کے توسط سے شامل حال ہوگیا اس لیے کہ ڈان کیہوٹے کو جدید ادب میں مرکزی اہمیت حاصل ہوگئی۔ اندلس کی ادبی و اسلامی روایت سے اس ناول کے تعلق کو مریا روسا مینوکال نے اپنے بے حد فکر انگیز مطالعے کا موضوع بنایا ہے، جس کے ایک باب کا ترجمہ محمد عمر میمن کی قابل قدر تالیف ''الاندلس'' میں شامل ہے۔ مینوکال نے ''جدید نال کی اصلی بُنیادوں'' اور ان پیچیدہ ادبی سوالات کا ذکر کیا ہے جو ''پورے طور سے کیہوٹے کی ذُرّیت ___ ایما بواری سے لے کر وہ جسے ہم طلسمی حقیقت نگاری (میجک ریلیز) کہتے ہیں اس کے طلسماتی کہانی کاروں تک ___ میں آگے چل کر اٹھنے والے ہیں۔'' ظاہر ہے کہ ان سوالات میں جدید ناول کا فنی سفر مُضمر ہے۔ اسی مضمون میں آگے چل کر مینوکال نے لکھا ہے کہ ''اس ... شاہکار نے، جو مغربی (ادبی) آئین کے ہر گوشے میں جاگزیں ہے، ہمیں فکشن کی زندگی کو بدل دینے والی قوتوں کا واضح ترین تصوّر کیا ہے ...'' اس تصوّر کے ذکر سے ہی ناول کی اہمیت و مرکزیت کا احساس ہونے لگتا ہے جو ابھی تک ہمارے ہاں پوری طرح جڑ نہیں پکڑ سکا ہے۔

بہرحال، اہم بات یہ ہے کہ جدید مغربی ناول کے باوا آدم سروانیتز نے ڈان کیہوٹے کے قصے کو ایک ظاہری استناد فراہم کرنے کے لیے عرب مؤرخ کا کردار ایجاد کیا۔ ان قدیمی داستانوں یا ان داستانوں پر مبنی فرضی حوالوں کا یہ قصہ ناول کی اساس میں گندھ گیا ہے۔ یوں مشرق و مغرب کو اصناف کے معاملے میں الگ الگ مُہر بند خانوں میں بانٹنا زمینی حقائق کے منافی ہے۔ اس طرح جدید دور میں مستعمل اصناف کو اپنی اصل میں نہ سراسر مشرقی کہا جاسکتا ہے اور نہ پوری طرح مغربی۔ بلکہ ان اصناف کے تخلیقی مزاج کے سامنے اس درجے بندی پر اصرار، غیر ضروری بلکہ غیر افادی ہوجاتا ہے۔ اس کے بجائے ناول ایسی صنف کو مشرق و مغرب کے ادبی مکالمے سے پیدا ہونے والی ایک شکل کے طور پر دیکھنا چاہیے جو دونوں جگہ اس طرح مروّج ہوسکتی ہے کہ جس امر سے

نہ ابنِ طفیل واقف ہوسکتا تھا اور نہ ڈینیل ڈیفو کو یہ گمان۔ اس امتزاج میں ہر دو اثرات کی موجودگی پر مساوی اصرار ایک بار پھر لازمی معلوم ہوتا ہے کہ محض مغربی عناصر پر انحصار اتنا ہی محدود تصور ہے کہ جیسے ان عناصر سے سراسر انکار۔ اردو ناول کی شیرازہ بندی میں قدیم روایتی قصوں کی ممکنہ کارفرمائی کو اس قسم کے ''روایتی دبستان'' سے دور ہی رکھنا مناسب ہوگا جو مغربی اثرات سے انکار کو جزوِ ایمان سمجھتا ہے۔ نئے دور کی یہ مشرقیت بھی مجھے اسی نوآبادیاتی طرزِ فکر کا ایک شاخسانہ معلوم ہوتی ہے جو چند برس پہلے صرف مغرب کا قائل تھا۔ اس کے برخلاف امتزاجی صورت کی شناخت جدید افسانوی ادب کی تفہیم کیلیے ایک کلیدی تصور کس طرح بن سکتی ہے، اس امر کا اندازہ ایک حالیہ مثال سے لگایا جاسکتا ہے۔

بیسویں صدی کی اہم ترین اردو ناول نگار قرۃ العین حیدر کے افسانوی ادب کا تجزیہ کرتے ہوئے شیم حنفی نے لکھا ہے:

''قرۃ العین حیدر کے افسانوں اور ناولوں کی اشاعت سے پہلے بہ شمول اردو، ہندوستان کی تمام زبانوں کا فکشن اپنی ساخت، اندرونی ہیئت اور ترکیبی عناصر کے لحاظ سے جس بوطیقا کا تابع تھا اس پر مغربی اثرات نہ ہونے کے برابر تھے۔ شاید اسی لیے ہمارے یہاں ناول کے نئے Canons یا شرعی قوانین اور ضابطوں کی معنویت سے بحث کرتے ہوئے نامور سنگھ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ فکشن کے بارے میں ہمیں اپنے formulations یا ضابطہ بندیوں کی جانچ پرکھ اپنے ثقافتی جغرافیے، تاریخ اور فکری وتخلیقی مطالبات کی روشنی میں کرنی چاہیے ...''

ناول کے فروغ اور ارتقاء کی تاریخ میں ابنِ طفیل کے اس قصے کا حوالہ ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔

فکر و فلسفے میں اس بات کی اہمیت مسلّم ہے اور فاضل مترجم نے اس کا تفصیلی جائزہ بھی لیا ہے لیکن ناول کی صنفی تشکیل میں اس کتاب کی بنیادی اہمیت کا حوالہ یہاں قدرے تفصیل کے ساتھ درج کرنا ضروری معلوم ہوا۔

حی بن یقظان کی کہانی، داستانوں کے ایک قدیم سلسلے سے تعلق رکھتی ہے، جس کی

اپنی ایک دل چسپ داستان ہے۔ دانش گاہ علامہ طباطبائی، تہران میں دانش کدۂ ادبیات فارسی و زبان ہائی خارجی کے پروفیسر دکتر سید محمد حسینی نے اس قصے کے بعض مآخذ اور متوازی بیانیوں کا تذکرہ اپنے ایک مضمون میں کیا ہے، جس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر تحسین فراقی نے مفید حواشی کے ساتھ ''داستانِ سلامان و ابسال'' کے نام سے کیا شائع ہے۔ اس کا حوالہ یہاں خالی از دل چسپی نہ ہوگا۔ دکتر سید محمد حسینی اپنے مضمون کے آغاز میں لکھتے ہیں:

> ''داستانِ سلامان و ابسال روئے زمین کی قدیم تہذیبوں کی گنی چُنی داستانوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس راز آمیز علامتی داستان میں ابنِ آدم کی پرانی آرزوؤں اور اس کے تصورات کی طرف اشارے ملتے ہیں اور ان آرزوؤں کے حصول کی جانب رستوں اور تجویزوں کی نشان دہی کی گئی ہے ... اس داستان کے اس پُر مایہ اور پُر کشش جوہر کے باعث بوعلی سینا، ابن طفیل، سہروردی اور عبدالرحمٰن جامی جیسے ممتاز دانش ور اس کی طرف کھنچتے چلے آئے ہیں ...''

صاحبِ مقالہ کے مطابق اس داستان کی اصل بنیاد یونانی ہے اور حسنین بن اسحٰق عبادی (م ۲۶۰ھ) نے داستان کو یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیا۔ اس ترجمے سے فیض اٹھانے والوں میں ابنِ سینا (م ۴۲۸ھ) بھی شامل ہے، گو کہ لوئی ماسینوں کا خیال ہے کہ ابنِ سینا اصل یونانی داستان سے واقف نہیں تھے۔ تاہم ابنِ سینا نے داستان کا نام حی بن یقظان رقم کیا۔ یونانی مآخذ کے علاوہ صاحب مقالہ نے سیاوَش کی اس قدیم ایرانی داستان سے گہری مماثلت کی طرف اشارہ کیا ہے جو فردوسی کے شاہ نامے کا ایک اہم حصہ ہے اور جو پارسی و یونانی قوموں کی تہذیبوں کے مابین موجود رشتوں اور مماثلت کے ساتھ ساتھ کسی قدیم تر آریائی داستان میں پنہاں بنیاد سے فیض یاب ہوتی ہے۔ اس داستان کی مختلف صورتوں میں سے ایک اہم شکل مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ کی مثنوی سلامان و ابسال ہے جو کلاسیکی فارسی شاعری میں اہم مقام کی حامل ہے۔ مولانا جامیؒ قادر الکلام شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبِ علم و عرفان بھی تھے اور ان کی مثنوی گہرے اسرار و

رموز کی حامل ہے۔ جامی کی یہ مثنوی ''سلامان و ابسال'' برصغیر میں داخلِ نصاب رہی ہے۔ اس مثنوی کے رمزیہ معانی کے بارے میں خود جامیؒ نے جو وضاحت کی ہے ڈاکٹر تحسین فراقی نے ایک حاشیے میں اس کو مختصر طور پر یوں بیان کیا ہے:

''جامیؒ فرماتے ہیں کہ ہر قصے کے ظاہر میں عمیق نظر رکھنے والوں کا حصہ ہوتا ہے۔ اب جب یہ قصہ اپنے اختتام کو پہنچ رہا ہے تو اس کے معنی تک رسائی لازم ہے ... اس قصے سے غرض تمہاری میری قیل و قال نہیں بلکہ حال کے اسرار کی نقاب کشائی ہے ... پھر فرماتے ہیں داستان کے فہیم و عقیل کردار یعنی حکیم سے مراد فیض بالا ہے۔ سلامان پاک دامان ہے۔ ابسال جسم شہوت پرست کی علامت ہے۔ زہرہ کمالاتِ بلند کا استعارہ ہے جس سے وصول کے نتیجے میں روح کو اقبال مندی حاصل ہوتی ہے۔ اسی سے عقل کے جمال کو نورانیت حاصل ہوتی ہے اور وہ دنیائے مادی پر متصرف ہوکر بادشاہ بن جاتی ہے۔ جامی نے بڑی سہولت مگر کمال تہہ داری سے ان رمزی گرہوں کو کھولا ہے۔''

ڈاکٹر تحسین فراقی نے ابنِ طفیل کی اس داستان کے فارسی ترجمے کا بھی حوالہ دیا ہے جو استاد فروزاں فر نے کیا اور جس کا عنوان ''زندۂ بیدار'' بلیغ اور شاعرانہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کے باوجود حی بن یقظان کے اس فلسفیانہ قصے کو ہمارے ہاں یار لوگ بھول بھال گئے۔ مغربی ادب میں اس قصے کی بازیافت ہوتی رہی ہے۔ چند برس قبل ایک نئے ترجمے کی اشاعت پر ڈورس لیسنگ نے اخباری تبصرہ رقم کیا جو ان کے مضامین کے مجموعے Time Bites (لندن، ۲۰۰۴ء) میں بھی شامل ہے۔ ڈورس لیسنگ معاصر انگریزی ادب کی جید شخصیت ہیں۔ انہیں تصوف اور پرانی حکایات سے بھی دل چسپی رہی ہے اور انھوں نے ''کلیلہ و دمنہ'' کے لیے بھی ایک دیباچہ لکھا تھا۔ ان کے اس مضمون کو پڑھ کر مجھے بھی کُرید ہوئی کہ اس کتاب کو تلاش کیا جائے اور یوں ڈاکٹر یوسف کے ترجمے تک رسائی ہوئی۔

ڈاکٹر سید محمد یوسف کا پورا تعارف اس اشاعت کے پہلے صفحے پر درج ہے۔

ڈاکٹر سید محمد یوسف عربی کے عالم اُستاد تھے اور ایک عرصے تک کراچی یونیورسٹی سے وابستہ رہے۔ کراچی یونیورسٹی میں، میں نے اپنے بچپن میں ان کو بارہا دیکھا اور اپنے اہل خانہ کے ساتھ ان کے خاندان سے ملاقات کا موقع بھی ملا۔ ان کے بیٹے ہانی سے (جسے مرحوم لکھتے ہوئے کلیجہ منھ کو آتا ہے) دوستی میں کبوتر پالنے کے شوق کا بہت دخل تھا۔ لیکن اس وقت مجھے نہ تو حی بن یقظان کے بارے میں معلوم تھا اور نہ میں مرحوم ڈاکٹر صاحب کے علمی مرتبے سے پوری طرح واقف تھا۔ ان کا یہ ترجمہ انجمنِ ترقیِ اردو نے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا تھا مگر اس کے بعد اس کی اشاعت کی نوبت نہ آئی اور اس کتاب کا بھی وہی حال ہوا جو اس سے قبل بعض عمدہ اور اہم تراجم کا ہوا کہ اپنے طور پر قابلِ توجّہ ہونے کے باوجود ہمارے ثقافتی و قومی اداروں کے زوال کے باعث، غفلت اور بے توجہی کا شکار ہو کر کسی طاقِ نسیاں میں دھرے رہ گئے اور جس معاشرے کے قارئین کو ایسی کتابیں پڑھنے کی ضرورت تھی، وہ ان سے بے گانہ و بے خبر ہو کر مزید روبہ زوال ہوتا چلا گیا۔ اس ویران جزیرے میں ساحل کی ریت پر قدموں کے سارے نشان ہوا نے نہیں اڑائے، ہم نے اپنے ہاتھوں سے خود ہی مٹا دیے۔

افسوس ہے کہ اردو میں اس کتاب کا ذکر اب شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ نعیم احمد صاحب نے اپنی کتاب ''فلسفے کی ماہیت'' میں ایک باب اس کتاب کے حوالے سے تحریر کیا ہے۔ محمد کاظم نے اپنی مؤقر کتاب ''عربی ادب کی تاریخ'' (لاہور، ۲۰۰۴ء) میں، جو بلاشبہ معاصر عہد میں اردو میں لکھی جانے والی عربی زبان و ادب کی سب سے زیادہ معتبر تاریخ ہے، ابنِ طفیل اور اس کی کتاب کے بارے میں ایک سطر تک نہیں لکھی۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تصنیف ''مسلم فکر و فلسفہ، عہد بعہد'' (لاہور ۲۰۰۲ء) میں ابنِ طفیل کے بارے میں قدرے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ غالباً یہ اس رائے کی طرف اشارہ ہے کہ اس کتاب کا ورثہ ادبی کم اور فکری زیادہ ہے۔ محمد کاظم نے ''اندلس میں ارسطوئی فلسفے کی حیاتِ نو'' پر پورا ایک باب قائم کر کے، ابنِ طفیل کا [illegible] جہ اور ابنِ رشد کے ساتھ کیا ہے۔

ایک وسیع فکری انقلاب کی دہلیز تک پہنچے ہوئے یورپ کو یہ مختصر سی حکایت معنی خیز معلوم ہوئی تو اسی طرح یہ کتاب آج ہمارے معاشرے کے لیے فکر انگیز ثابت ہو سکتی ہے۔

بہر طور یہ کتاب اس بات کی مستحق ہے کہ نئے پڑھنے والوں کے لیے دستیاب ہو سکے اور اسی خیال کے تحت اس کی نئی اشاعت پیشِ نظر ہے۔ مرحوم ڈاکٹر یوسف کے سیر حاصل مقدمات کے علاوہ اس اشاعت میں کتاب کے بارے میں ڈورس لیسنگ اور محمد کاظم کی محولہ بالا تحریریں بھی شامل کر دی گئی ہیں کہ اس کے فکری پس منظر اور معنویت کو اجاگر کیا جا سکے۔

''حی بن یقظان'' کے اس قابل قدر ترجمے کی نئی اشاعت مجھے بہت اہم معلوم ہوئی لیکن اس کی کوئی صورت نہ بن سکی تو اس کو ترتیب دیا اور نئے سرے سے کمپوزنگ کروائی۔ ارادہ یہ تھا کہ یہ کتاب میرے ادبی سلسلے ''شہرزاد'' کے زیر اہتمام شائع کی جائے۔ لیکن یہ ممکن نہ ہو سکا۔ اور یہ کتاب بھی طاق پر دھری کی دھری رہی۔ اس کتاب سے ایک نیا تعارف اس وقت ہوا جب میرے محترم رفیقِ کار پروفیسر نعمان نقوی نے حبیب یونیورسٹی میں ''حکمہ'' کے نام سے اسلامی فکر و فلسفے کا ایک کورس تیار کیا اور اس کے ابتدائی اسباق کے لیے حی بن یقظان کے انگریزی ترجمے کو بنیاد بنایا۔ میرے لیے اس کتاب کی اہمیت کا احساس دو چند ہو گیا۔ اس کی یہ اشاعت انجمن ترقی اردو کی مستعد و فعال سربراہ ڈاکٹر فاطمہ حسن کی وجہ سے ممکن ہو سکی۔ یہ بات مناسب بھی ہے، اس لیے کہ یہ کتاب پہلی بار انجمن ترقی اردو کے توسط سے شائع ہوئی تھی۔ تعارفی مضامین کے علاوہ اس کتاب میں چند قلمی خاکے بھی شامل کر دیے گئے ہیں جو ایک حالیہ اشاعت سے اخذ کردہ ہیں۔ اس کتاب کی صفحہ سازی جناب اقبال احمد اور فرّخ اقبال نے کی ہے۔ پروف خوانی کے مرحلے میں محترمہ رخسانہ صبا کا تعاون شامل رہا ہے۔ اگر ان احباب کی مدد شامل نہ ہوتی تو اس کتاب کی اشاعت اب بھی ایک خواب رہ جاتی، جاگتی آنکھوں سے دیکھا جانے والا خواب۔

آصف فرّخی

ڈورس لیسنگ
ترجمہ: آصف فرخی

حق کی کہانی

کیا یہ بات بہت کثرت کے ساتھ کہی جانے لگی ہے کہ اسلام اور عیسائیت کے درمیان طویل جنگوں کی وجہ سے مغرب میں ہمیں کتنی مشکلیں اٹھانا پڑی ہیں، جنھوں نے ہمیں عصبیت زدہ اور معلومات میں نقائص زدہ کر چھوڑا ہے؟ میرے خیال میں ایسا نہیں ہے۔ اس حقیقت کے بارے میں فقرہ کہہ دینا بہت آسان ہے مگر ذہن نشین کرنا مشکل کہ جس عرصے میں باقی تمام مقامات پر عظیم تہذیبیں پھل پھول رہی تھیں، ننھا منا یورپ بہت کم علم تھا اور پیچھے رہ گیا تھا۔ بلکہ یہ کہ ہم اپنے تاریک ادوار کا اعتراف کر لیتے ہیں مگر اسلام اور دوسری تہذیبوں کی روشنی کا نہیں۔ بلخ اور بغداد، قرطبہ اور غرناطہ اور طلیطلہ، شمالی افریقہ اور ہندوستان اور چین کے شہر — اور اگر ان کی ضیافت سے کچھ ذرّے ہمارے طرف بھی آئے ہیں اور اگر انھوں نے گاہے بہ گاہے کسی پیغام رساں سفیر کو بھیج دیا تو یہ ہماری خوش قسمتی تھی۔ وہ ہمیں اس وقت بھی بے حد و حساب حد تک قصباتی اور وحشی سمجھا کرتے تھے۔ بعض اب تک ہمیں قصباتی سمجھتے آئے ہیں۔ مگر ہر طرح کے پُل ان مقامات پر تعمیر ہو رہے ہیں جہاں صدیوں سے ایسا نہ ہوا تھا اور غیر متوقع جگہوں پر رابطے کا انکشاف ہو رہا ہے۔ ان میں سے ایک یہ کتاب ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ہمارے رابنسن کروسو کو اس سے اتنی ہی تحریک ملی تھی کہ جتنی کہ حقیقی زندگی میں ویران جزیرے میں

بھٹک کر جا پہنچنے والے الیگزینڈر سیلکرک کو۔ ''حی بن یقظان'' کا انگریزی میں براہِ راست عربی سے پہلا ترجمہ ۱۷۰۸ء میں شائع ہوا۔ اس سے پہلے کے تراجم لاطینی ترجمے پر مبنی تھے۔ ۱۷۱۹ء میں ڈیفو نے ''رابنسن کروسو کی سوانح اور عجیب واقعات'' شائع کی۔

ہم اسے ابوبکر ابنِ طفیل کے نام سے جانتے ہیں جبکہ اس کا پورا نام ابوبکر عبدالمالک بن محمد طفیل القیسی تھا اور وہ ۱۱۰۰ عیسوی میں غرناطہ کے قریب پیدا ہوا۔ طبیب، فلسفی، ماہر ریاضی اور شاعر، وہ غرناطہ کے شاہی دربار میں اور پھر مراقش میں شہزادہ ابوسعد یوسف کے دربار میں مشیر اور طبیب کے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس نے کئی موضوعات پر کثرت کے ساتھ لکھا مگر اس کی کتابوں میں سے محض ''حی بن یقظان کی کہانی'' باقی رہ گئی ہے۔ سب سے بہتر طور پر محفوظ مسوّدہ اب بوڈلین کے کتب خانے میں موجود ہے۔

ابن طفیل نے اپنی کہانی کے مختلف آغاز ہمارے سامنے پیش کیے ہیں۔ بعض ذرائع کا کہنا ہے، اس نے لکھا ہے کہ حی ان میں سے تھا جو ماں باپ کے بغیر پیدا ہوئے اور اس کیچڑ سے تشکیل ہوا جس میں غیر معمولی اوصاف تھے۔ مگر خود مصنف اس آغاز کو ترجیح دیتا ہے کہ ایک حسین وجمیل شہزادی تھی جو مُشتبہ حالات میں ایک بچے کو جنم دے رہی تھی اور پھر نومولود کو، حضرت موسیٰؑ کی طرح صندوق میں بند کر کے پانی میں بہا دیا۔ خدا نے اس کی دعا سن لی اور خدا کی رضا سے یہ ہوا کہ تیز موجوں نے بچے کو ایک قریبی جزیرے میں پہنچا دیا۔ یہ رات سال کی وہ رات تھی جب کہ موجوں کی تیزی اپنے عروج پر ہوتی ہے اور موجوں نے بچے سمیت صندوق کو ایک جنگل کی طرف اُچھال دیا۔ چڑھا ہوا دریا پھر اُترا۔ ایک ہرنی جس کے بچے کو عقاب اٹھا کر لے گئے تھے، بچے کے رونے کی آواز سن کر آئی اور پچھلے پیروں کے بل پر کھڑے ہو کر صندوق کو اگلے پاؤں کی مدد سے کھول لیا جو پہلے ہی موجوں کے تھپیڑوں سے ڈھیلا ہو رہا تھا۔ اس نے حی کو دودھ پلایا اور اس کی نگہداشت کی۔ حی کی پرورش جانوروں کے درمیان ہوئی مگر اسے معلوم تھا

کہ وہ جانور نہیں ہے۔ وہ اپنے برہنہ بدن کا موازنہ ان سے کرتا جو بہت مناسب طور پر پوستین سے ڈھکے ہوئے تھے اور اس نے ایک مردہ عقاب کے پروں سے اپنے لیے پوشاک بنالی۔ اس نے دیکھا کہ جانوروں میں ایسی صلاحتیں ہیں کہ جن کا اس میں فقدان ہے: وہ زیادہ تیز بھاگتے تھے اور ان کے سینگ اور دانت اور پنجے کاٹ دار تھے۔ مگر وہ اپنی سمجھ بوجھ کی بدولت ان کا جتنا طاقت ور تھا۔ حال ہی میں شائع ہونے والی کتاب ''سیئرا مورنیا کا جنگلی بچہ مارکوس'' مصنفہ گابرئیل جاویئر مانیلا، ایک ایسے ہسپانوی بچے کے بارے میں ہے جو پہاڑوں میں اکیلا رہتا تھا اور اس میں ایسے ہی مراحل کا بیان ہے۔ مارکوس جانوروں کے ساتھ رہا اور وہی اس کے دوست بھی تھے۔ اس نے ان جانوروں کے ساتھ اپنی صلاحیتوں کا موازنہ کر کے اپنے آپ کو اپنی انسانیت کو سمجھنا سکھایا۔ اسے انسانوں کی نہیں جانوروں کی دنیا نے تعلیم دی مگر اس نے مشاہدے اور فکر کے ذریعے سے سیکھا کہ وہ جانوروں کی دنیا میں شریک تو ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس سے ماورا بھی ہے۔

اور اسی طرح حیّ بھی اس کہانی میں جو مثال ہے یا استعارہ ہے اور یہ کہانی انسانی ذہن کے نشوونما کو بیان کرتی ہے۔

حیّ کی حیوان ماں ہرنی بوڑھی اور کمزور ہوگئی۔ وہ اس کی دیکھ بھال کرتا رہا مگر آخر کار وہ مرگئی۔ غم زدہ بچے کی عمر سات سال تھی، اس نے لاش کو زندہ کرنے کی کوشش کی اور جب ناکام رہا تو اس سوچ میں پڑ گیا کہ یہ زندگی جو رُخصت ہوگئی یہ آخر کس جگہ مقیم تھی۔ ایک قابلِ توجہ حصے میں حیّ اس حیوان کی لاش کی چیر پھاڑ کر کے دیکھتا ہے، ایک ایک کر کے اس کے تمام اعضاء کا معائنہ کرتا ہے، جسمانی افعال پر غور کرتا ہے اور دیگر معاملات کے علاوہ دورانِ خون پر بھی تبصرہ کرتا ہے۔ اس اقتباس کو پڑھ کر مجھے یاد آیا جب میں غالباً ۹۹۹ ویں دفعہ وہ بیان پڑھ رہی تھی جس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر اس درسی کتاب میں دہرایا جاتا ہے جسے ہم شائع کرتے ہیں:

''یونانیوں اور کوپرنیکس کے درمیان پوری دنیا اندھیروں میں حالتِ جمود میں تھی''

مجھے اتفاقاً ایک بیان پڑھنے کا موقع ملا جس میں بتایا گیا ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید کا بیٹا

مامون اپنے درباریوں کے ساتھ شاہی محل کے باغات میں مختلف طوالت کی چھڑیوں اور پرچھائیوں کے ساتھ تجربات کر کے یہ جاننے کی کوشش کرتا رہا کہ زمین کس طرح گردش میں آتی ہے۔

اسی طرح حی نے بھی ''بہت غور سے چاند اور سیاروں کی حرکت کا مشاہدہ کیا اور دریافت کیا کہ ان کے مختلف ضمنی مدار ہیں جو سب ایک وسیع تر مدار کے اندر موجود ہیں جو ایک رات اور ایک دن کے اندر مشرق سے مغرب کی طرف سفر کرتا ہے۔''

حی آگ دریافت کرتا ہے کہ اور اس امر کا سراغ لگاتا ہے کہ اسے روشنی کے لیے اور گرمی کے لیے اور غذا پکانے کے لیے کیسے استعمال کیا جائے۔ وہ مختلف انواع کے حیوانوں کے بارے میں غور کرتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ ان میں کیا فرق ہے اور کیا مشترک اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ایک روحِ حیوان ہوتی ہے جس طرح روحِ نباتات ہوتی ہے اور یہ کہ دونوں میں ایک رشتہ ہے اور اس کا بھی ان دونوں سے رشتہ ہے، اس کے باوجود وہ ان سے مختلف ہے۔ وہ بے جان چیزوں کے بارے میں غور کرتا ہے جن میں احساس یا جذبہ یا نشوونما نہیں ہوتی۔ جیسے مٹی، پانی، ہوا اور شعلہ اور ان کے اوصاف سے مختلف قوانین کا استخراج کرتا ہے جن کا اطلاق پھر اپنے آپ پر کرتا ہے۔ اس طرح ایک کے بعد ایک وہ اپنی اور اپنے ماحول کی آگہی کے مختلف مدارج حاصل کرتا ہے۔ استخراج اور منطق کے ذریعے وہ عالمِ طبیعی کے قوانین دریافت کرتا ہے اور آخرکار ایک خالق کے وجود کا قائل ہو جاتا ہے۔ مگر یہ سب کچھ اس نے عقل کے ذریعے سے، سوچنے کے توسط سے حاصل کیا۔ قوتِ فکر کے بل بوتے پر— صاحبِ بصارت کے براہِ راست ادراک کے ذریعے سے نہیں— اور یہ فرق حکیم ابنِ سینا کی، جو ساونت اور فلسفی تھے اور ابوسعید کی، جو صوفی بزرگ تھے، اس روایت میں سمٹ آیا ہے۔

جب فلسفی اور صوفی کی ملاقات ہوئی تو ابنِ سینا نے کہا:

''جو میں جانتا ہوں، وہ دیکھتا ہے۔''

ابوسعید نے جواب دیا: ''جو میں دیکھتا ہوں، وہ جانتا ہے۔''

پھر عقل کے ذریعے جو کچھ دریافت ہوسکتا ہے، حی اس کی حد تک پہنچ گیا اور اس سے آگے گیا۔ مگر، ''جس حالت کو وہ پہنچا اس کو سمجھانا ناممکن ہے۔ اس کی کوشش ایسے ہی ہے کہ جیسے کوئی کسی رنگ کو چکھنا چاہے پھر یہ کہے کہ مثال کے طور پر سیاہ رنگ کو میٹھا یا ترش ہونا چاہیے... تو پھر سنو اپنے دل کی سماعت سے اور دیکھو اپنے دماغ کی بصیرت سے اس کی طرف جس کی میں نشان دہی کر رہا ہوں۔ شاید تمھیں اس میں وہ رہ نمائی مل جائے جو سیدھی راہ کی طرف لے جائے۔''

ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ مشرقی طرز کے ذہن نے اس کہانی کے جوہر کو لیا کہ بچہ کس طرح اپنے آپ کو اس دنیا میں اکیلا پاتا ہے اور اسے اپنی پرورش و نگہداشت کے لیے رضاعی ماں تلاش کرنا پڑتی ہے اور آہستہ آہستہ اسے اندازہ ہوتا ہے کہ اردگرد کی ہر چیز میں اس کے لیے سبق اور اشارے چُھپے ہوئے ہیں، وہ اپنی صلاحیتوں کی وجہ سے یہ سمجھ جاتا ہے کہ انسان کے پاس عالمِ طبیعی میں اپنا ایک مقام موجود ہے اور پھر اپنے خالق کے ساتھ اس کا اپنا ایک خاص رشتہ بھی۔ یہی کہانی جب مضبوط طور پر حقیقت پسند، حاوی اور ایجاد پسند مغربی ذہن بروئے کار لایا تو یہ دلکش جزئیات سے مزّین کہانی بن گئی کہ کس طرح ویران جزیرے میں بھٹک کر آجانے والے شخص نے طبیعی مشکلات پر قابو پایا۔ دھیرے دھیرے مکان تعمیر ہوتا ہے، اوزار ڈھالے جاتے ہیں، جانور سدھائے جاتے ہیں، غذا اُگائی جاتی ہے — پھر کروزو انسانی رفاقت کے خواب دیکھتا ہے، اُفق پر بادبان تلاش کرتا رہتا ہے۔

لیکن: ''حی نے جزیرے کا طول وعرض چھان مارا اور اسے کسی دوسرے ذی روح انسان کا سراغ تک نہ ملا جس پر وہ شکرگزار ہوا اور یوں تنہائی کی اس کی ضرورت کو تسکین پہنچی۔'' اتفاق سے ایک انسان اور وہاں پہنچ گیا، وہ کروزو والا فرائیڈے تو نہ تھا مگر اس کا نام اصل تھا اور وہ بھی اس کی طرح غور وفکر کا عادی تھا۔ اصل کہانی یوں تھی: ''ایک جزیرہ اس کا وطن تھا اور اس کے لیے ایسا مذہب وضع کیا گیا تھا کہ عالمِ حواس میں وہ مثالیں لائی جائیں جو عالمِ بالا کے واقعات کے متوازی ہوں اور یوں اصل واقعات کی محض

پر چھائیاں بن جائیں... '' مگر لوگوں نے اس مذہب کو بیرونی واقعہ بنادیا۔ وہاں دو ذہین اور تیز لڑکے تھے، ابسال اور سلامان۔ ابسال نے جب اپنے مذہب کا خفیہ پیغام سنایا تو وہ اس سے دور چلا گیا مگر اس کا دوست سلامان اس کے ظاہری اور لغوی معنوں میں گرفتار رہا، یوں مذہب کی ظاہری ہیئت کا سخت گیر نگہبان بن گیا۔

حی نے ابسال کی بہت خوشامد کی کہ اسے اس جزیرے کا سفر کرنے دے تا کہ وہ لوگوں کو ان شاندار حقائق کے بارے میں بتا سکے جو اس نے دریافت کیے تھے، کیونکہ وہ ''انسانیت پر بہت افسوس کرتا تھا۔'' مگر ابسال نے اس سے کہا کہ یہ بے فائدہ ہے، اس واسطے کہ لوگ ''خرید و فروخت کے سبب خدا کی یاد سے دور ہو گئے ہیں اور اس دن سے ڈرنا چھوڑ دیا ہے جب ان کے قلب اور ان کی آنکھوں کے سامنے سے پردے ہٹ جائیں گے۔'' اس کے باوجود وہ دونوں ابسال کے جزیرے تک گئے جہاں حی نے دیکھا کہ حالات اسی طرح ہیں جیسے کہ ابسال نے بتائے تھے۔ سلمان نے لوگوں کو غلام بنا رکھا تھا۔

اور تب حی اور ابسال واپس حی کے جزیرے میں آ گئے کہ خدا کی تلاش کا سفر جاری رکھ سکیں۔

''سو یہ ہے... حی بن یقظان اور ابسال و سلامان کی کہانی۔ اس میں ایسی باتیں شامل ہیں جو نہ کتابوں میں ملتی ہیں اور نہ عام بات چیت میں...''

اس حیرت انگیز کہانی کے ذائقے کا اندازہ لگانا مشکل ہے جو بیک وقت غنائی بھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ سنجیدہ خیالات کا مرقع بھی۔ شاید یہ نثر سے زیادہ نظم ہے۔ یقینی طور پر اگر آپ ایک دفعہ پڑھنا شروع کر دیں تو اسے چھوڑنا مشکل ہے۔

محمد کاظم

ابنِ طفیل

اندلسی فلسفے کی تاریخ میں (ابنِ باجہ کے بعد) دوسری بڑی شخصیت ابوبکر ابنِ طفیل کی ہے جس کا نام لاطینی میں Abubacer ہے۔ وہ بیک وقت فلسفی، طبیب، ریاضی دان، شاعر اور سائنس کا عالم تھا۔ وہ غرناطہ کے قریب وادی آش میں غالباً ۱۱۱۰ء میں پیدا ہوا اور فلسفہ اور طبّ کی تعلیم اشبیلیہ اور قرطبہ میں حاصل کی۔ اس نے کچھ عرصہ غرناطہ میں طبّ کا پیشہ اختیار کیا اور پھر الموحد خلیفہ ابو یعقوب یوسف کے دربار سے جو فلسفہ اور سائنس کا قدردان تھا بطور شاہی طبیب اور مشیر کے منسلک ہوگیا۔ جب ۱۱۸۳ء میں خلیفہ کی وفات ہوئی تو ابنِ طفیل نے اس کے جانشین ابویوسف یعقوب کے ہاں اپنی خدمات جاری رکھیں اور ۱۱۸۵ء میں بڑی عمر کو پہنچ کر اس جہاں سے کوچ کیا۔

اس کا ایک رسالہ ''روح کے بارے میں'' ہے جو ناپید ہے۔ اس کے علاوہ اس کی جو واحد تصنیف ہم تک پہنچی ہے وہ اس کی فلسفیانہ تمثیلی کہانی ''حیّ بن یقظان'' (زندہ پسر بیدار) ہے جو تصوّف کے موضوع پر ابنِ سینا کی ایک کتاب کا بھی عنوان تھا، جس میں اس کی ''حکمتِ مشرقی'' شامل تھی۔ یہ حکمتِ مشرقی بذات خود ابنِ طفیل کی فلسفیانہ فکر کا محور ہے اور اس کی رائے میں اسے تصوف ہی سمجھنا چاہیے، باوجود اس امر کے کہ اکثر مسلم فلاسفہ، بشمول ابنِ باجہ نے اس کے خلاف احتجاج کیا ہے۔ ان کے خیال میں عقلی سوچ بچار، صوفیانہ تجربے سے بالکل الگ چیز ہے جس کے بارے میں خود اس کے رجال

(صوفیہ) یہ کہتے ہیں کہ یہ ماورائے عقل اور ناقابل بیان ہے۔

ابنِ سینا کی اسی نام کی سادہ اور سپاٹ کہانی کے برعکس ابنِ طفیل کی "حی بن یقظان" ایک دلچسپ اور بھرپور تمثیلی داستان ہے جس کا ذیلی عنوان ہے "اسرار الحکمۃ المشرقیہ" (حکمتِ مشرق کے راز)۔ اسے بعض لوگوں مثلاً زرکلی نے اپنی کتاب "الاعلام" میں ابنِ طفیل کی دوسری تصنیف بتایا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ حی بن یقظان میں ابنِ طفیل ایک خیالی داستان کے ذریعے عقلی اور صوفیانہ حکمت کی وحدت کا نظریہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس کہانی میں مرکزی کردار حی ہے جو بحرِ ہند کے کسی غیر آباد جزیرے میں پیدا ہوتا ہے۔ ایک بیان کے مطابق وہ خدا کی قدرت سے ازخود پیدا ہوتا ہے اور دوسرے بیان کے مطابق وہ قریب کے جزیرے میں رہنے والی ایک شہزادی اور اس کے عاشق کی ناجائز اولاد ہوتا ہے جسے وہ اپنے گناہ پر پردہ ڈالنے کے لیے اس ویران جزیرے میں پھینک دیتے ہیں۔ یہاں اسے پالنے والا کوئی نہیں ہوتا چنانچہ ایک ہرنی کو جس نے اپنا بچہ کھو دیا ہوتا ہے اس انسانی بچے پر ترس آتا ہے اور وہ اسے دودھ پلانے لگتی ہے۔ ہرنی کا دودھ پی کر وہ بڑا ہو جاتا اور پاؤں پاؤں چلنے لگتا ہے۔ اس کے سارے بدن پر بال ہیں اور وہ اپنے دوسرے ساتھیوں کی دیکھا دیکھی چار ٹانگوں کے بل چلتا ہے اور سیر و شکار میں مصروف رہتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ دوسرے جانوروں کے دانت اور پنجے اس قسم کے ہیں کہ جن سے وہ جانوروں کو چیر پھاڑ کر ان سے غذا حاصل کرتے ہیں لیکن وہ ان آلات و جوارح سے محروم ہے۔ البتہ اس کے پاس عقل کا ایک ایسا آلہ ہے جس سے دوسرے حیوان محروم ہیں، چنانچہ وہ اپنی صنعت گری سے حیوانات کے ان تمام آلات و جوارح کے جواب پیدا کرتا ہے اور پتھر اور لوہے سے ہتھیار بناتا ہے جن سے وہ شکار کرتا ہے، کھاتا پیتا اور درختوں کے پتے نوچ کر ان سے اپنا لباس تیار کرتا ہے۔ اسی اثنا میں اس کی ماں یعنی ہرنی یکا یک مر جاتی ہے۔ اس واقعے سے وہ بہت غمزدہ ہوتا ہے اور اس کی طبیعت کی وہ چستی اور چالاکی جاتی رہتی ہے اور وہ اس فکر میں غلطاں رہنے لگتا ہے

کہ مخلوق کے اندر وہ کون سی چیز ہوتی ہے جس کے ختم ہو جانے سے اس کا سارا جسم مردہ اور بیکار ہو جاتا ہے۔ ایک نوکیلے اور دھار دار پتھر سے جب وہ اس مردہ ہرنی کے جسم کی چیر پھاڑ کرتا ہے تو وہ یہ دیکھتا ہے کہ ایک زندہ وجود کے اندر دل ہی وہ مرکزی عضو ہے جس کے بیکار ہو جانے سے روح میں زندگی کا جوہر ختم ہو جاتا ہے، اگرچہ دیکھنے میں جسم اسی طرح رہتا ہے۔ پھر وہ کوؤں کو دیکھ کر یہ سیکھتا ہے کہ مردہ جسم کو کس طرح دفن کیا جاتا ہے۔ ان سارے مشاہدات سے حی یہ جان لیتا ہے کہ ایک وجود کی موت اس وقت واقع ہوتی ہے جب روح اور جسم کی وحدت ختم ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد حی پرومیتھیس کی طرح آگ کا راز جان لیتا ہے اور زندگی کے فینومینا کے ساتھ اس کا تعلق جوڑتا ہے۔ رفتہ رفتہ اجسام کی ساخت، ان کے فساد کے امکانات اور نباتات و حیوانات کی درجہ بندیاں، ان ساری چیزوں کے مشاہدات سے وہ ایک روحانی دنیا دریافت کر لیتا ہے۔ اٹھائیس برس کی عمر کو پہنچ کر حی اتنی ترقی کر جاتا ہے کہ وہ افلاک و سیارگان کی دنیا پر غور کرنے لگتا ہے۔ ایسی دنیا جس میں کبھی بگاڑ نہیں پیدا ہوتا، جس میں کبھی خرابی واقع نہیں ہوتی اور یہیں سے اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ ان ساری دنیاؤں کا ایک پیدا کرنے والا ہونا چاہیے، لیکن کیا یہ دنیا ایک خاص وقت میں پیدا کی گئی یا یہ ہمیشہ سے ہے؟

وہ اس کا فیصلہ نہیں کر پاتا۔ اگرچہ اسے اس بات کا یقین ہے کہ مفروضہ چاہے کچھ بھی ہو دنیا کا ایک پیدا کرنے والا ضرور ہے۔ اس کے بعد وہ اس پیدا کی ہوئی کائنات کی خوبصورتی اور نظم کے بارے میں سوچنے لگتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کو وجود میں لانے والا یقیناً کامل ہوگا بڑے علم والا، بڑی رحمت والا اور بڑی خوبیوں والا ہوگا۔ بلکہ اس میں کمال کی وہ ساری صفات ہونی چاہئیں جس کے آثار اس ارضی دنیا میں پائے جاتے ہیں اور دوسری طرف وہ اس دنیا کی تمام خامیوں سے مبرا ہوگا۔

جب پینتیس سال کی عمر میں حی اس معاملے کی کھوج میں لگتا ہے کہ وہ وجود واجب کے علم تک کیسے پہنچا ہے جو بالکل ہی غیر مادّی ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ یہ کسی

جسمانی حس کے واسطے سے نہیں ہوا بلکہ یہ روح کے ذریعے ہی ممکن ہوا کہ وہ اس ذات برتر کو سمجھ سکا۔ نیز یہ کہ اس کی روح ہی خود اس کا جوہر ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر اسے یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ روح بلند مرتبہ ہے۔ یہ کون وفساد کی حالتوں سے آزاد ہے اور یہ کہ اس کی مکمل خوشی اور بہجت واجب الوجود کے ذکر میں پوری طرح جذب ہوجانے میں ہے۔ پھر ایک دروں بیں خود امتحانی کے عمل کے ذریعے وہ اپنی سہ پہلو فطرت کو دریافت کرتا ہے (۱) اپنے حیوانی ہیجانات اور میلانات کی وجہ سے وہ حیوانات کی دنیا سے میل کھاتا ہے۔ (۲) اپنی روحانیت کی وجہ سے وہ آسمانی اجسام کے قریب ہے اور (۳) اپنی روح کی نجابت اور اس کی غیر مادی طبیعت کی وجہ سے وہ ذاتِ واجب کے قریب ہے۔ چنانچہ اس کو تین فرائض بجالانے ہیں:

۱۔ حیوانات کی دنیا سے قرب کی وجہ سے اسے چاہیے کہ اپنی جسمانی ضرورتوں کی طرف توجہ دے لیکن صرف اس حد تک کہ یہ اسے خدا کے ذکر کے انتہائی مقصد کے قابل بنائے رکھے۔

۲۔ اپنی روحانی اور عقلی فطرت کی وجہ سے وہ کائنات کی خوبصورتی اور نظم پر طویل سوچ بچار کرے۔

۳۔ وہ چونکہ خدا کے قریب ہے اسے سمجھنا چاہیے کہ خدا کا ذکر عقل وخرد کے واسطے سے کافی نہیں ہے اس لیے کہ اس ذکر میں روح خود اپنی ذات یا اپنے ہونے کے شعور پر غالب نہیں آسکتی۔

حی سمجھتا ہے کہ جو انسان بھی اپنے مراقبے میں کمال کو پہنچنا چاہتا ہے اسے اپنے ہونے کے شعور پر قابو ہونا چاہیے اور جذب کی اس حالت کو پہنچنا چاہیے جسے صوفیہ، غزالی کی طرح، فنائی التوحید کہتے ہیں، ایک ایسا ادراک کہ حقیقت میں سوائے اس سچی ذات واحد کے کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور یہ کہ کوئی بھی چیز ہو چاہے جسمانی یا روحانی، اپنے آپ میں درحقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔ غزالی نے بھی یہی بات اپنی کتاب مشکوٰۃ الانوار میں کہی تھی جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، تاہم حی کو خدا کی رحمت نے اس دلفریب چیز سے بچالیا

جس سے بعض صوفیہ مثلاً بسطامی اور حلاّج نہ بچ سکے، یعنی یہ تصور کہ جذب کی حالت میں خدایا حقیقتِ صادقہ میں شامل ہو گئے تھے۔

اس طرح کی سوچ بچار نے حی کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے آئندہ طرزِ عمل کے لیے کوئی قواعد وضع کرے۔ چنانچہ اس نے اپنی جسمانی ضرورتوں کو ناگزیر حد تک محدود کرلیا۔ وہ پھل اور سبزیاں کھانے اور صرف ضرورت کے وقت حیوانی خوراک استعمال کرنے لگا۔ وہ جہاں تک ممکن ہوتا روزے سے رہتا۔ اس نے یہ فیصلہ کیا کہ حیوانات کی کوئی بھی قسم اس کی وجہ سے معدوم نہیں ہونی چاہیے۔ اس نے جسمانی صفائی اختیار کی، اپنی حرکات وسکنات میں اجسام فلکی کی طرح ہم آہنگی پیدا کی۔ اس طرح کے اقدامات سے اس کی عقل رفتہ رفتہ مادّیات سے گزر کر عالمِ روحانیت میں سرگرم رہنے لگی۔ اسی حالت میں اس پر عالم کے قدیم ہونے کا انکشاف ہوا، خدا کی ذات وصفات کے متعلق اس کی معلومات میں وسعت پیدا ہونے لگی۔ لیکن اس سب کچھ کے باوجود اس کی عقل اب بھی سراپا حیرت میں رہتی تھی۔ اتفاقاً ایک روز جب وہ اپنے غار میں بیٹھا رازِ ہستی کے مسئلے میں سرگرداں تھا، اس پر جاگنے اور سونے کے درمیان میں ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ کچھ دیر کے لیے اس کی چشمِ بصیرت سے پردے اٹھ گئے اور وہ ملاء اعلیٰ کی سیر کرنے لگا۔ یہ شہود کی نئی لذّت تھی جس سے وہ آشنا ہوا تھا۔ اب اس کو ہر دم اس حالت کے پھر سے طاری ہونے کا انتظار رہنے لگا اور بہت سوچ بچار کے بعد اس نے یہ جانا کہ اگر جسمانی خواہشات سے پرہیز کیا جائے تو روحانیت میں ترقی کے باعث یہ کیفیت اکثر طاری ہونے لگے گی، چنانچہ اس نے اس طرزِ زندگی کو اپنالیا اور اسے صوفیانہ وجد میں لذّت محسوس ہونے لگی۔

اس فلسفیانہ تمثیل کے دوسرے حصے میں ابنِ طفیل اسلامی فلسفے کے دوسرے مسئلے سے نمٹتا ہے جس نے کندی کے زمانے سے ہی فلاسفہ اور متکلمین کو مشکل میں ڈال رکھا تھا۔ یعنی وحی اور عقل یا فلسفے اور مذہب کا رشتہ۔ اس تمثیل کے مطابق پاس کے ایک آباد جزیرے میں دو نوجوان ابسال اور سلمان نامی رہتے ہیں جنھوں نے رائج الوقت مذہب

اختیار کر رکھا ہے۔ ان میں سے ابسال سوچ بچار کرنے اور مذہبی صداقت کے باطنی معانی کا سراغ لگانے میں مصروف رہتا ہے جبکہ سلمان یہ سمجھتا ہے کہ انسان کو مذہبی سچائی کے خارجی پہلو تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ ایک دن کامل تنہائی کی تلاش میں ابسال حیّ کے جزیرے میں آنکلتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ یہ جزیرہ غیر آباد ہوگا، لیکن یہاں اس کی ملاقات حیّ سے ہوجاتی ہے جو اسے حیوان نما انسان لگتا ہے اور کوئی بولی نہیں بول سکتا۔ رفتہ رفتہ جب ان مین موانست بڑھتی ہے تو ابسال اسے بولنا سکھاتا ہے اور وہ دونوں آپس میں باتیں کرنے لگتے ہیں۔ ابسال قدرت کی اس مخلوق (حیّ) کو بتاتا ہے کہ مذہب کیا ہے اور قرآن کیسی کتاب ہے اور قرآن کا تصور خدا، اس کے فرشتوں اور اس کے پیغمبروں اور روزِ جزا کے بارے میں کیا ہے جسے سن کر حیّ اپنی خود ترقی یافتہ عقل سے فوراً جان لیتا ہے کہ یہ سب صداقتیں ہیں۔ لیکن وہ پہلے پہل اس بات کی حکمت نہیں سمجھ سکتا کہ خدا اور آخرت کی زندگی کے بارے میں قرآن مجاز واستعارہ کی زبان میں کیوں بات کرتا ہے اور وہ انسان کو ایک دنیوی زندگی بسر کرنے کی کیوں اجازت دیتا ہے، ایسی اجازت جو اسے سچائی کے راستے سے دور لے جاسکتی ہے۔ اپنے دل میں ایک تمنا اور امید لیے ہوئے وہ ابسال کی معیت میں اس آباد جزیرے کی طرف جانکلتا ہے جس پر سلمان کا حکم چلتا ہے اور رسم و رواج کے بوجھ تلے پسے ہوئے لوگوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ وہ بہت کوشش کرتا ہے کہ خالص تصوّرات کے ذریعے لوگوں کے ذہن روشن کرے لیکن بالآخر وہ دیکھتا ہے کہ یہ تصورات ان کی ذہنی سطح سے بہت بلند ہیں۔ اسے اس قت پیغبر کی اس حکمت کا پتا چلتا ہے کہ بجائے لوگوں کو پوری روشنی دکھانے کے اس نے ان کو یہ حقائق ایسی زبان میں بیان کیے کہ وہ انہیں سمجھ سکیں اور محسوس کرسکیں۔ چنانچہ وہ اپنے غیر آباد جزیرے پر واپس آگیا اور یہاں غور وفکر میں پوری طرح جذب ہوگیا۔

اپنی اس تمثیل میں ابنِ طفیل تین طرح کے کردار ہمارے سامنے لاتا ہے ایک حیّ، دوسرا ابسال اور تیسرا سلمان! ان میں سے ایک فلسفی ہے جو اپنی فطری استعداد اور سوچ بچار اور نفئ ذات کے ذریعے اوپر کی روشنی پالیتا ہے۔ وہ قدم بہ قدم ترقی کرتا ہوا پہلے

عقلِ فعال کے ساتھ اور اس کے بعد خود ذاتِ بالا و برتر کے ساتھ رشتۂ اتحاد میں منسلک ہوجاتا ہے، یہ خود حی ہے، دوسرا ابسال کی طرح ایک متکلم ہے جسے فکر و تحقق کرنے کی عادت ہے اور جو قرآن کی مجازی زبان کو عقل کی اصطلاح میں بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے اور تیسرا راسخ نظریات رکھنے والا وہ شخص ہے جو روایتی عقائد میں یقین رکھتا ہے اور مذہبی عبادات اور رسومات پابندی سے ادا کرتا ہے۔ اس شخص کا نمائندہ سلمان ہے جو قریب کے جزیرے کا حاکم ہے۔ یہاں یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ قرآن کے حقائق کو ابسال کی نگاہیں پوری طرح اس وقت دیکھتی ہیں جب وہ حی سے آکے ملتا ہے اور اس کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرتا ہے۔ اس سے یہ امر وضاحت کے ساتھ سامنے آتا ہے کہ مذہب کے لیے فلسفے کی اہمیت کیا ہے۔ اس کتاب سے بہرحال یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ انسان اپنے آپ کے ساتھ تنہا رہ کر صرف نیچر کے ذرائع کو کام میں لاکر اور معاشرے سے کوئی مدد لیے بغیر ترقی کر کے صداقت علیا تک پہنچ سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے اندر ایسا کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔ قرآن اور حدیث کی صداقت پر خالص عقلی اعتبار سے غور وفکر ہوسکتا ہے، لیکن یہ بات اَن پڑھ عوام سے دور رکھنی چاہیے جن کا کام سوچنا نہیں بلکہ ماننا اور اتباع کرنا ہے۔ دراصل یہ نظریہ ابنِ باجہ کے موقف کی بازگشت ہے جو بعد میں موحد خلفا کے تحت سرکاری موَقف سمجھا جانے لگا۔

ابنِ طفیل کی اس کہانی کا مرکزی دھارا نوفلاطونیت ہی ہے۔ البتہ اس میں بعض عناصر نوفیثاغورثیت کے اور بعض جین مت اور زردشتی مذہب کے بھی ملتے ہیں۔ فیثاغورثیت کا اثر یہ ہے کہ حی گوشت نہیں کھاتا اور سبزیوں پر گزارا کرتا ہے۔ پرہیزگاری اور جسمانی پاکیزگی اختیار کرتا ہے اور اپنی حرکات و سکنات کو اجرامِ فلکی کی حرکات کے تابع کرتا ہے۔ جین مت اور بدھ مت کے پیروؤں کی طرح وہ صرف سبزیاں کھاتا ہے اور نہ صرف حیواناتی زندگی بلکہ نباتاتی زندگی کا بھی بہت خیال رکھتا ہے۔ وہ پکے ہوئے پھل کھاتا ہے اور گٹھلیاں اور بیج زمین میں پھینک دیتا ہے کہ وہ پودے اور درخت پھر سے اُگ آئیں اور ان کی کمی واقع نہ ہو۔ حی کو زندگی کا پہلا تجربۂ حیرت آگ کو دیکھ کر

ہوتا ہے اور اسے وہ ہمیشہ جلتا ہوا رکھتا ہے۔ ان تمام باتوں سے لگتا ہے کہ ابنِ طفیل نے اپنی فکر میں اجتماع نقیضین (Syncretism) اور انتخابیت کے رویوں کو اپنانے کی کوشش کی جو درحقیقت تمام مسلم فلاسفہ کے نظام ہائے فکر کے نمایاں عناصر تھے۔

اگر ہم فلسفے کے نقطۂ نظر سے بات کریں تو ابنِ طفیل کی یہ تمثیلی داستان اس کے نظریۂ علم کا پرذکاوت بیان ہے جو ایک طرف ارسطو کو نوفلاطینیوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنا چاہتا ہے اور دوسری طرف غزالی کو ابنِ باجہ کے ساتھ کھڑا کرنا چاہتا ہے۔ غزالی جیسا کہ معلوم ہے کہ عقیدتاً ارسطو کی عقلیت کا سخت نقاد تھا، لیکن ابنِ باجہ سرتاپا ارسطوئی تھا۔ ابنِ طفیل نے بیچ کی راہ اختیار کرکے ان دونوں کے درمیان جو خلیج تھی اسے پاٹنے کی کوشش کی۔ چنانچہ اپنی عقلیت پسندی میں تو وہ غزالی کے مقابلے میں ابنِ باجہ کی طرف داری کرتا ہے اور تصوف کے لیے عقلیت کو لازم سمجھتا ہے اور بطور صوفی کے وہ ابنِ باجہ کے مقابلے میں غزالی کی حمایت کرتا ہے اور عقلیت کے لیے تصوّف کو ضروری سمجھتا ہے۔ بے خودی اور سرمستی عرفان کی سب سے اعلیٰ صورت ہے، لیکن اس عرفان تک پہنچنے کے لیے عقل وخرد کی اصلاح اور اس کے بعد زہد وریاضت سے روح کی تطہیر لازمی مراحل ہیں۔ غزالی اور ابنِ طفیل کے راستے جزوی طور پر ایک سے ہیں، لیکن غزالی کے بخلاف ابنِ طفیل کے وجد وسرمستی میں نوفلاطونیت کا سا انداز ہے۔ غزالی اپنے دینی اور صوفیانہ موقف پر قائم رہتے ہوئے وجد کو مشاہدۂ خداوندی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی ابنِ طفیل کے لیے مشاہدۂ الٰہی سے عقلِ فعال سامنے آتی ہے اور اس کے ساتھ نوفلاطونی سلسلۂ اسباب جو مختلف عناصر تک نیچے جاکر پھر اسی عقل فعال کی طرف لوٹتا ہے۔

ابنِ طفیل کے بہت سے بنیادی عقائد اس کی کہانی حیّ بن یقظان سے کافی وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ کائنات کی پیدائش کے بارے میں فلاسفہ اور متکلّمین کے درمیان اختلاف رہا ہے اور ان دونوں کا نقطۂ نظر اس بارے میں صاف اور واضح ہے۔ لیکن اب طفیل اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کائنات نہ ازلی ہے اور نہ یہ ایک خاص وقت میں پیدا ہوئی ہے اس لیے کہ اگر کہا جائے

کہ خدا اور کائنات دونوں ازلی ہیں تو کیسے ہوسکتا ہے کہ اوّل الذّکر یعنی خدا موٴخر الذّکر یعنی کائنات کا سبب ہو؟ یہاں ابنِ طفیل بن سینا کے تتبع میں کہتا ہے کہ ازلیت دو طرح کی ہوتی ہے ایک جوہر میں اور دوسری زبان میں، چناں چہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا اپنے جوہر کے اعتبار سے تو کائنات پر سبقت رکھتا ہے لیکن وقت کے اعتبار سے نہیں۔ اس کی مثال وہ اس طرح دیتا ہے کہ اگر مٹھی میں کوئی چیز بند کر کے مٹھی کو گھمایا جائے تو وہ چیز ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی حرکت کرے گی، لیکن اس کی حرکت لازماً ہاتھ کی حرکت کے تابع ہوگی۔ ہاتھ کی حرکت تو اس کے جوہر سے پیدا ہوتی ہے اور چیز کی حرکت ہاتھ کی حرکت سے مستعار ہوتی ہے، اگرچہ وقت کے اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے پہلے نہیں ہوتا۔

رہا کائنات کا خدا کے ساتھ ہم دوام (Co-eternal) ہونے کا معاملہ تو ابنِ طفیل ایک صوفیانہ انداز میں کہتا ہے کہ کائنات خدا سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اُلوہی جوہر کو نور کے معنی میں لیتے ہوئے جس کی لازمی صفت دائمی اشراق اور ظہور ہے، جیسا کہ غزالی کا ایمان تھا، وہ کائنات کو خدا کا اپنا جوہر اور اس کے نور کا ایسا سایہ قرار دیتا ہے جس کا کوئی زمانی آغاز یا انجام نہیں ہے۔ یہ کبھی پوری طرح تباہ نہیں ہوگی جیسا کہ روزِ قیامت کے عقیدے سے متبادر ہوتا ہے۔ اس میں جو بگاڑ پیدا ہوگا وہ دراصل اس کی قلب ماہیت ہوگی جس سے وہ ایک دوسری شکل اختیار کرے گی، نہ کہ اس کا مکمل فنا۔ کائنات کو کسی نہ کسی صورت میں جاری رہنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس کا فنا اس اعلیٰ صوفیانہ صداقت کے ساتھ لگا نہیں کھاتا کہ اُلوہی جوہر کی فطرت ایک دائمی اشراق اور ظہور ہے۔

ابنِ طفیل کا نظریۂ علم کیا ہے؟ وہ کہتا ہے کہ انسان کی روح اپنی حالت میں ایک صاف سلیٹ کی طرح تھی اور اس میں خدا کا تصوّر شروع سے ہی رکھ دیا گیا تھا۔ لیکن اس تصور کو واضح اور صریح صورت میں لانے کے لیے ہمیں ایک صاف ذہن کے ساتھ جس میں نہ کوئی طرف داری ہو اور نہ تعصب، ابتدا کرنی چاہیے۔ معاشرے کے تعصبات اور پہلے سے موجود میلانات اور آراً سے آزادی ہر طرح کے علم کے لیے شرطِ اوّلین ہے اور

تمثیلی کہانی میں جو یہ دکھایا گیا کہ حی ایک غیر آباد جزیرے میں اپنے آپ پیدا ہوا یا لا کے ڈال دیا گیا تو اس کا اشارہ اسی حقیقت کی طرف ہے۔ جب ماحول کے اثرات سے آزادی حاصل ہو جائے تو تجربہ، تعقل و تدبّر اور وجد و بے خودی روح میں مضمر صداقت کا مشاہدہ کرانے میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طرح کے مشاہدے کے لیے صرف روح کا انضباط کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ حواس کی اور عقل کی تربیت بھی ضروری ہے۔ ایک طرف تجربے کی عقل کے ساتھ ہم آہنگی (کانٹ) اور دوسری طرف عقل کی وجدان کے ساتھ ہم آہنگی (برگساں اور اقبال) ابنِ طفیل کے نظریۂ علم کا نچوڑ ہیں۔

اخلاقیات پر بات کرتے ہوئے ابنِ طفیل کہتا ہے کہ نہ زمینی زندگی کا سکھ چین اور نہ اس دنیا میں خدا کا خلیفہ ہونے کی پوزیشن، بلکہ صرف خدا کے ساتھ کامل اتحاد اخلاقیات میں خیرِ اعلیٰ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان جسم، روح اور غیر مادّی جوہر کا ایک عجیب امتزاج ہے جس کی وجہ سے وہ بیک وقت حیوانات، ملکوتی اجسام اور خدا سے مشابہت رکھتا ہے۔ انسانی وجود کی ان تین حالتوں اور ان کے فرائض کا ذکر اوپر آ چکا۔ اس لیے یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں۔

مذہب اور فلسفے کے بارے میں ابنِ طفیل کی رائے بالکل واضح اور دوٹوک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب اُلوہی دنیا کو عوامی اور سادہ علامات کی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اس میں تشبیہات، استعارات اور تجسیمی تصورات کی بہتات ہے، تاکہ یہ ساری باتیں ٹھیک طرح عوام کی سمجھ میں آئیں، ان کے نفوس میں خواہشات اور امنگیں پیدا کریں اور اس طرح انھیں نیکی اور اخلاقی زندگی کی طرف راغب کریں۔ دوسری طرف فلسفہ مخفی اور محرمانہ سچائی کی ایک نوع ہے۔ یہ مذہب کی مادّی علامات کی تعبیر خالص تصورات اور پیکروں میں کرنا چاہتا ہے جو ایک ایسی حالت کو جا پہنچتا ہے جہاں اُلوہی جوہر اور اس کا عرفان ایک ہو جاتے ہیں۔

ابنِ طفیل کا رسالہ ''حی بن یقظان'' مغرب میں کئی نسلوں تک اتنا مقبول رہا کہ اسے قرونِ وسطیٰ کی غیر معمولی کتابوں میں سے ایک تسلیم کیا گیا اور اس کے ترجمے عبرانی،

لاطینی، انگریزی، ولندیزی، فرانسیسی، ہسپانوی، جرمن اور روسی زبانوں میں ہوئے۔ آج بھی اس رسالے میں دنیا کی دلچسپی کم نہیں ہوئی اور اس کے نئے نئے ایڈیشن نکلتے رہتے ہیں۔ مغرب میں اس کے اثرات کا بعض لوگوں نے کھوج لگایا ہے اور علاوہ دوسری باتوں کے ان کا خیال ہے کہ ڈینیل ڈیفو کے مشہور انگریزی ناول ''رابنسن کروسو'' پر اس کا واضح اثر ہے۔

ماخوذ از: 'مسلم فکر و فلسفہ عہد بعہد'

جیتا جاگتا

یعنی

ابنِ طفیل کی تصنیف
حیّ بن یقظان
کا اردو ترجمہ مع تبصرہ
از
ڈاکٹر سیّد محمد یوسف

ایم۔اے (عربی)، ایم۔اے (فارسی)، بی۔ٹی۔ایچ، پی۔ایچ۔ڈی سابق لیکچرر عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ و لیکچرر اردو جامعہ فواد الاوّل، قاہرہ و صدر شعبۂ عربی، سیلون یونیورسٹی، پیرادینیا (سیلون) حال صدر شعبۂ عربی، کراچی یونیورسٹی۔

پیش لفظ

ابنِ طفیل کی تصنیف ''حیّ بن یقظان'' عربی ادب کا ایک شاہ کار ہے جس میں بلند ترین اسلامی فکر کو ایک عام فہم اور دل چسپ قصے کے پیرائے میں سمو دیا گیا ہے۔ یہ قصہ قصے کی حیثیت سے بھی امتیاز رکھتا ہے۔ اس میں ایسی واقعیت اور حقیقت نگاری ملتی ہے جس میں کسی مافوق الفطرت عنصر سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ یہ ہر قسم کے مبالغہ اور مافوق العادت سے پاک ہے۔ یہ صفت اسے بالعموم اسلامی اور بالخصوص عربی ادب میں ممتاز کرتی ہے۔ اردو تمام اسلامی زبانوں میں اسلامی فکر کی خدمت کے لحاظ سے نمایاں ہے۔ اسی لیے اس میں ایسی اہم اور نادر کتاب کے ترجمے کی شدید ضرورت تھی۔ اس ضرورت کے احساس کے ساتھ ندامت کا احساس بھی شامل ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یورپ کی مختلف زبانوں میں اس کے متعدد ترجمے صدیوں سے موجود ہیں[1]۔ حالاں کہ یورپ کی زبانوں کا مزاج عربی زبان کے مزاج سے بہت مختلف ہے اور ترجمے میں وہ سہولت نہیں جو اردو زبان میں میسر ہے۔ غیروں کی قدردانی کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ ''کویکرز'' Quakers جماعت نے جو امانت و دیانت کا پرچار کرتی ہے، اس کتاب کو

1۔ ان ترجموں کی فہرست آگے آتی ہے۔

اپنے مفید مطلب پاکر اس کا انگریزی میں ترجمہ کرایا اور اسے اپنے حلقے میں رواج دیا۔

ترجمے کے دوران میں ''حی بن یقظان'' کے دو عربی اڈیشن میرے سامنے رہے ہیں۔ ایک وہ جو ڈاکٹر احمد امین نے دارالمعارف مصر سے ۱۹۵۲ء میں ابنِ سینا اور سہروردی کی ہم نام (حی بن یقظان) تصنیفوں کے ساتھ شائع کیا۔

یہ اڈیشن ایک نامور عالم اور مشہور ادارے کا شائع کیا ہوا ہے۔ لیکن اس میں بہت سی خامیاں ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ غلطیوں کی طرف سے بے پروا ہوکر مطبع کے سپرد کردیا گیا۔

دوسرا اڈیشن ڈاکٹر عبدالحلیم محمود نے اینگلو مصری پریس قاہرہ سے شائع کیا ہے (سنہ طباعت مذکور نہیں) اس کا عربی متن قابلِ اعتماد ہے اور ایڈیٹر کے ذوق اور توجہ کا پتہ دیتا ہے۔ میں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ترجمہ نص سے جتنا بھی ممکن ہو قریب ہو اور محاورہ اور سلاستِ زبان کا دامن بھی ہاتھ سے نہ جائے۔ ترجمے میں جملوں کے عطف کو علیٰ حالہ باقی رکھنا ہر جگہ ممکن نہ ہوا۔ اس لیے اس میں کہیں کہیں ردّ و بدل کیا گیا ہے۔ زبان میں سادگی کو بھی اسی طرح ملحوظ رکھا گیا ہے جو اصل کتاب کی جان ہے۔ اصطلاحیں ویسی کی ویسی وہی نقل کی گئی ہیں جو اردو پر بار نہیں۔ میں نے اوکلے سائمن کے انگریزی ترجمے (بنظرِ ثانی فولٹن) سے بھی مقابلہ کیا ہے، جو یورپ کے علما کی جاں فشانی کا آئینہ دار ہے۔ البتہ کہیں کہیں مطلب سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔

میں جناب ڈاکٹر عبدالحق صاحب محترم کا ممنون ہوں جنہوں نے مجھے یہ معلومات بہم پہنچائیں کہ رسالہ مخزن ۱۹۰۶ء میں پروفیسر فدا علی خاں صاحب نے ''حی بن یقظان'' کو اردو میں پیش کیا اور رسالہ ''دل گداز'' میں مولوی عبدالحلیم شرر نے اس پر مضمون لکھا۔ ''دل گداز'' کا پرچہ تو میں نہ دیکھ سکا البتہ ''مخزن'' کے متعلقہ نمبر میں نے اپنے دوست جناب ڈاکٹر عبدالمعید خاں صاحب کے توسط سے جن کی عنایت کا شکر گزار ہوں حیدرآباد دکن کے کتب خانے سے منگا کر دیکھے۔ فدا علی خاں صاحب نے ''حی بن یقظان'' سے سلسلۂ واقعات لے کر اپنی ادبی قابلیت کے جوہر دکھائے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ قابلِ قدر

ہے لیکن ترجمہ اصل سے بہت دور جا پڑا ہے۔ میرا خیال ہے کہ مترجم کو اپنی طرف سے مصنف کے کام کو سنوارنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے اس لیے میں نے کتاب میں ابواب یا سرخیاں قائم کرنا بھی پسند نہیں کیا۔ البتہ اس ضرورت کو حاشیے میں مطالب کے عنوان دے کر پورا کر دیا ہے۔

ترجمے کے ساتھ تبصرہ بہت ضروری تھا تا کہ پڑھنے والا اسلام اور فلسفہ کے پس منظر سے واقف ہو سکے۔ اس میں صرف ان پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے جو ''حی بن یقظان'' میں نمایاں ہیں اور یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ کیا ذہنیت تھی جو مختلف اَدوارِ تاریخ میں مسلمانوں پر غالب رہی۔ اس کا مواد میرے عام مطالعے سے ماخوذ ہے۔ خاص خاص باتوں کے حوالے درج ہیں ''ابنِ طفیل'' کے فکر کے تجزیے میں مَیں نے ڈاکٹر احمد امین کے مقدمے سے مدد لی ہے جس میں انہوں نے گومیسس اور دیگر مستشرقین کے خیالات کا اقتباس دیا ہے۔

''حی بن یقظان'' کے قصے کا ترجمہ مکمل ہے، البتہ ''ابن طفیل'' نے اس کے شروع میں ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں اپنے پیش رو فلسفیوں کے بعض خیالات نقل کر کے ان پر ردّو قدح کی ہے۔ اس کی عبارت کچھ ایسی ہے کہ ترجمے میں مزہ نہیں دیتی۔ انگریزی مترجم نے اسے بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ لیکن میں نے اس کا خلاصہ (بہت کم حذف کے ساتھ) شامل کرنا ضروری سمجھا۔ پھر بھی جنھیں صرف قصے سے دل چسپی ہو وہ اسے اپنے مطالعے سے خارج کر سکتے ہیں۔

سیّد محمد یوسف

سیلون یونیورسٹی

پیرادینیا (سیلون)

۱۴ مارچ ۱۹۵۵ء

یورپین زبانوں میں ''حی بن یقظان'' کے مشہور ترجمے

لاطینی (مع نص عربی) از Pococke ۱۶۷۱ء

انگریزی۔ از George Keith جائے کویکرز Quakers ۱۶۷۴ء

از George Ashwel ۱۶۰۸ء

از Simon Ockley ۱۷۰۸ء

از Bronnle ۱۹۰۴ء

فرنچ (مع نص عربی) از Leoh Gauthier ۱۹۰۰ء

اسپینی۔ از Ponsy Boigues ۱۹۰۰ء

جرمن۔ از George Pritins ۱۷۲۶ء

از J G. Eichhorn ۱۷۸۲ء

ڈچ۔ از = = = = ۱۷۴۲ء

روسی۔ از S. D. B ۱۷۰۱ء

از J. Kuzmin ۱۹۲۰ء

از Angel Gonxalex Palencia ۱۹۳۶ء

تبصرہ

اسلام میں عقل، نقل اور کشف

عقل، نقل اور کشف، معرفت کے یہ تین وسائل ہیں جن کے آپس کے تعلق موافقت یا تضاد کی بابت مختلف رایوں کی کشمکش، مختلف ادوارِ تاریخ میں مسلمانوں کی ذہنی علمی اور سماجی زندگی میں عجیب عجیب لیکن ہمیشہ گہرے بنیادی انداز سے کارفرما رہی ہے۔ اسلام اور پیغمبرِ اسلام نے ابتدا ہی سے انسان کو سمجھ بوجھ کا اہل قرار دیا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ سمجھ داری کا احساس اس کے اندر بیدار کیا اور اس احساس کی بیداری ہی کو اپنی مقبولیت اور کامیابی کی کلید بنایا۔ کیا وجہ ہے کہ اسلام کا آغاز ''یدِ بیضا'' اور ''طفلِ گہوارہ'' کے کلام کے بجائے ''اقرأ'' سے ہوا۔ تفکّر و تعقّل کی دعوت اولی الالباب سے بھروسہ اور امید کے ساتھ خطاب، تقلید آباء اور جہل کی کالانعام بل ھم اضل سے بیزاری اور روگردانی قرآن کی نمایاں خصوصیات ہیں اور پھر کیا مختلف ادیان کی تاریخ میں یہ بات بے نظیر نہیں کہ اصل پیغام کو توجہ کا مرکز اور اسی کو حقانیت کا معیار قرار دیا جائے؟ قرآن کے اعجاز کو الفاظ، ترکیبوں اور بندشوں تک محدود رکھنا ایسا ہی ہے جیسے ''یٰس'' سے آسان مرکب طلب کرنا، محمد ﷺ نے شاعروں کو نیچا دکھانے کے لیے شاعری کا کوئی دوسرا نمونہ کاہنوں کو لاجواب کرنے کے لیے کہانت کی کوئی بہتر مثال اور سانپوں کے مقابلے میں اژدہا پیش نہیں کیا، بلکہ ہر سوال کے جواب میں ''صاف سمجھ میں آنے والی کتاب'' (کتاب مبین) پیش کی۔ قرآن کا لباس بے شک دیدہ زیب ہے لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس سے مقصود صرف ملبوس کے حسن کو اجاگر کرنا ہے۔ خود قرآن میں قرآن پر مخالفین کے جن اعتراضات کا ذکر ہے ان میں سے بیش تر معانی و مطالب سے متعلق ہیں۔ الغرض یہ کتاب جس پیغام کی حامل ہے وہ عالم گیر اور ابدی ہے۔ عرب و عجم ہر ملک اور ہر زمانے کے لیے اس کی تحدی برقرار ہے۔ عقل سلیم اس پیغام کو سن اور سمجھ کر اس کی حقانیت کا

اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتی اور یقین کرلیتی ہے کہ وہ ہمہ گیر زمان ومکاں دونوں کی قید سے آزاد اور ہر قسم کی انفرادی، قومی، جنسی، نسلی خودغرضی سے پاک و برتر ہے۔ یہ نقطۂ نظر جو اس اخلاقی پیغام میں نمایاں ہے صرف اسی ذات کا حق ہے جس نے قوانینِ فطرت وضع کیے۔ مادی دنیا میں جو نوامیسِ فطرت کارفرما ہیں وہ اور انسان کی فکر وعمل کے لیے قرآن جو نظامِ عقیدہ و شریعت پیش کرتا ہے، دونوں اس اہم خصوصیت سے ممتاز ہیں۔ اس خصوصیت میں دونوں کا اشتراک ہی وہ چیز ہے جس کی بدولت اسلام دینِ فطرت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ کائنات ساری کی ساری 'مسلم' ہے یعنی ہر ذرّہ خالق کے وضع کردہ قانون کا پابند ہے کسی کو سرِ مو تجاوز کرنے کی تاب نہیں، لیکن کائنات کا یہ اسلام اضطراری ہے اسی لیے ثواب و عتاب کے دائرے سے خارج ہے، البتہ ہر اس انسان کے لیے جو حس اور عقل رکھتا ہے ایک بڑا موثر سبق ہے۔ یہ سبق ایسا ناگزیر ہے کہ جب تک دل اور کان پر مہر نہ لگی ہو اور آنکھ پر پردہ نہ پڑا ہو، اس سے تغافل تک اور انکار انسان کے لیے ممکن ہی نہیں۔ انسان کا یہ امتحان ہے کہ وہ اختیاری طور پر مسلم ہو، یعنی اس بات کو پہچانے جس میں نظامِ فطرت اور نظامِ اخلاق کے سرچشمے ملتے ہیں۔ ایسا کرنے ہی سے انسان اپنے آپ سے، انسانیت اور فطرت سے اور ان سب کے واحد خالق و مدبّر سے ربط و ہم آہنگی پیدا کرسکتا ہے۔ اسی کا نام صلاح اور فلاح ہے اور اس کی ضد فساد ہے۔

ان سب کی مخاطب کون سی عقل ہے؟ وہ عقل جو مدرسہ و مکتب میں پرورش پاتی ہے یا وہ عقل جو پیدائش کے وقت ہی سے ہر انسان کا مابہ الامتیاز ہوتی ہے، جو کسی بھی دو انسانوں میں قدرِ مشترک ہوتی ہے اور جس کے ناپید ہونے کی وجہ سے ایک انسان مجنوں کہلانے لگتا ہے؟ اسلام کا دعویٰ ہے کہ اس کی مخاطب عقل کی وہ قدرِ اولیٰ ہے جو انسانیت کا جوہر ہے جو انسان کو انسان بناتی ہے۔ یعنی انسان محض ان فطری صلاحیتوں، جبلی طاقتوں اور غریزی قوتوں کی بنا پر جو اس میں خالق کی طرف سے ودیعت ہوتی ہیں اس بات کا مکلف ہے کہ اس اجمالی اور بنیادی اسلام تک اپنا راستہ تلاش کرے وہ اسلام جو محض اعمال اور روزمرہ کی عبادات کا نام نہیں بلکہ وہ ایک خاص اندازِ فکر ہے اور نظام

کائنات میں انسان کے مرتبے اور مقصودِ حیات سے متعلق ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے۔ یہی نقطۂ نظر اور اندازِ فکر وہ ''فطرت'' ہے جس کو لیے ہوئے ہر بچہ پیدا ہوتا ہے اور جس سے اس کا غیر اسلامی ماحول اس کو ہٹا دیتا ہے۔

اب ذرا اس پر غور کیجیے کہ اسلام کس طرح ظہور میں آیا؟ محمدؐ ہر لحاظ سے بشر تھے اور ان کو خدا کی طرف سے قرآن ملا اور انھوں نے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ساری انسانیت کے روبرو رکھ دیا۔ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ انسانیت نے محمدؐ کی شخصیت سے مرعوب ہو کر قرآن کو بغیر سوچے سمجھے قبول کرلیا یا پہلے قرآن کو سمجھا اور اس کی حقانیت سے متاثر ہونے کے بعد محمدؐ کی پیغمبری کا اعتراف کیا؟ قرآن میں دو باتوں پر بہت زور دیا گیا ہے اور جابجا ان کی اتنی تکرار کی گئی ہے کہ اگر مذکورہ بالا سوال ذہن میں نہ ہو تو اصرار و تکرار کی وجہ سمجھ میں نہیں آسکتی۔ پہلی بات ہے محمدؐ کی بشریت کا اثبات اور دوسری یہ حقیقت کہ قرآن خود اپنی حقانیت کا معیار ہے اس کا پس منظر یہ ہے کہ سابق میں جو نبی آئے انہوں نے مفتی محمد عبدہ کی اصطلاح میں ''ادھاش'' یعنی حیرت[1] زدہ کرنے کا طریقہ اختیار کیا۔ انہوں نے پہلے امت کو اپنی شخصیت سے اچنبھے میں ڈال دیا، معجزات اور خوارق عادت کا مظاہرہ کرکے اس بات کا اعتراف کرایا کہ وہ خدا سے ایسا رشتہ رکھتے ہیں جس سے انھیں مافوق الفطرت طاقتوں پر غلبہ حاصل ہے۔ اُس وقت انسان ذہنی ارتقا کے اعتبار سے طفولیت کی جس منزل میں تھا اس میں وہ معقولیت سے متاثر ہونے کی چنداں صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ مافوق الفطرت کے آگے سر جھکانا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ڈنڈے کے زور سے اطاعت کرنا ہی اس کی طبیعت کا اقتضا تھا۔ اس کے بعد گو یہ امر خود انبیاؑ کی تعلیم کے کتنا ہی خلاف کیوں نہ ہو لیکن اس کا تدارک واقعی میں بڑا ہی مشکل ثابت ہوا کہ انبیاؑ کو انسانوں میں ممتاز ہی نہیں بلکہ انسانیت کی سطح ہی سے بلند و بالا رکھ دیا گیا۔ غرض یہ کہ سابق انبیاؑ نے پہلے اپنے برحق ہونے کا اعتراف کرایا پھر عبادات اور ''کرو'' اور ''نہ کرو'' کے احکام کا ایک مجموعہ اپنی امت کو دیا لیکن خاتم الانبیاؑ کی بعثت کے وقت انسانیت اس

---

[1] ...رسالۃ التوحید (۱۳۷۱) ص ۶۔۷

منزل سے بہت آگے بڑھ چکی تھی جس کا خود انسانیت کو پوری طرح احساس نہ تھا۔ پرانا سماجی نظام اور اس سے بڑھ کر پرانا اندازِ فکر اس احساس کے ابھرنے میں مانع تھا۔ انسان بار بار اسی ڈگر پر لوٹ جانا چاہتا تھا کہ پیغام کو نہ سمجھے اور پیغام بر کو مافوق الفطرت طاقتوں کا مظہر دیکھ کر اس کے آگے سرنگوں ہوجائے۔ محمدؐ سے متعلق جو بات سب سے زیادہ قابلِ لحاظ ہے وہ ان کی دعوت کا طریقۂ کار ہے۔ یہ تو سب جانتے ہیں کہ توحید کوئی نئی چیز نہ تھی لیکن اسلام میں یہ عقیدہ جس ہمہ گیر وسعت کے ساتھ ظہور میں آیا اور اس سے فکر ونظر میں جو عظیم الشان انقلابی نتائج برآمد ہوئے وہ بڑی حد تک اس طریقۂ کار کے مرہونِ منت تھے جو پیغمبرِ اسلام کا طرۂ امتیاز ہے۔ قرآن کے صفحات ان معجزوں کی تفصیل سے بھرے پڑے ہیں جو حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ اور دیگر انبیاؑ سے ظہور میں آئے۔ جابجا اس کا بھی ذکر ہے کہ محمدؐ سے کہا جاتا تھا کہ ''اگر تمہارے اشارے پر پہاڑ چل پڑیں اور آسمان ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گرنے لگے'' تو ہم تم پر ایمان لے آئیں گے'' ہر موقع پر محمدؐ کی طرف سے جو جواب دیا گیا وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا کہ ''میں تم جیسا ہی بشر ہوں، بندہ ہوں اور رسول ہوں تم تک پیغام پہنچاتا ہوں، اس پیغام کو سنو اور سمجھو، اپنے حواس اور دل و دماغ کی طاقتوں سے کام لو۔ جب تمہیں اس پیغام کی حقانیت کا یقین ہوجائے گا تو میرے سچے ہونے میں بھی تمہیں کوئی شک نہیں رہے گا۔ یہی میرا معجزہ ہے۔'' الغرض اسلام نے رسالت کا جو تصور پیش کیا۔ یعنی ایسی رسالت جو عقل کو سلانے یا مرعوب کرنے کے بجائے اسے بیدار کرے اور اس سے مانوس ہوسکے وہ درحقیقت انسانیت کے لیے ایک بالکل نئی چیز تھی۔

اب تاریخی حیثیت سے دیکھیے کہ جن لوگوں نے محمدؐ کی دعوت پر لبیک کہا ان کا رسول اللہ کی تصدیق کرنا کس نوعیت کا عمل تھا؟ سب تسلیم کرتے ہیں کہ روایتی، سماجی، اقتصادی اور جذباتی مؤثرات محمدؐ کی دعوت کے خلاف تھے۔ ایسے حالات میں ان کا اسلام لانا ایک محض فکری اور ذہنی انقلاب کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا۔ لوگ جانتے تھے کہ ایک یتیم اور اُمّی لیکن امین اور خوش خُلق انسان جو کھاتا، پیتا اور بازوں پر چلتا پھرتا ہے، یہ سارا

انقلاب صرف قرآن، وعظ و نصیحت، افہام و تفہیم کے ذریعے برپا کر رہا ہے۔ الفاظ میں ایسا اثر تھا کہ وہ انسان کو جان و مال کی قربانی کے لیے آمادہ کردے، باپ کو بیٹے اور بیٹے کو باپ سے، شوہر کو بیوی اور بیوی کو شوہر سے اور بھائی کو بھائی سے جدا کردے اور اس قبائلی نظامِ معیشت کو جو عربوں کے نزدیک قریب قریب مقدس تھا درہم برہم کردے۔ نیز اس قومی نخوت و پندار کو جو مادی وسائل کی کمی اور بے علمی و تمدنی کے باوجود عربوں کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے تھا ضربِ کاری لگادے۔ کیا یہ اثر اس وجہ سے ہوسکتا ہے کہ الفاظ کا مفہوم انسانی عقل و فہم کے لیے قابلِ قبول ہے اور انسان کو تعلیم دیتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھول کر نہیں بلکہ اپنے آپ کو پہچان کر اور اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر اپنے رب کو پہچانے؟ یہ وہ چیز تھی جس سے ابھی تک دنیا نامانوس تھی عام طور سے خیال کیا جاتا تھا کہ ایک انسان ایسا صرف اسی وقت کرسکتا تھا جب وہ کسی مافوق الفطرت طاقتیں رکھنے والی شخصیت کے زیرِ اثر آجائے اور ایک حد تک اپنا ارادہ و اختیار کھو بیٹھے۔ اسی لیے لوگوں کو ایمان لاتے دیکھ کر سب سے پہلے جو بات محمدؐ کے مخالفین کی زبان پر آئی وہ یہ تھی کہ محمدؐ ساحر اور جادوگر ہیں، شاعر ہیں، کاہن ہیں، مجنوں ہیں۔ جادو کی بات سب ہی جانتے ہیں کہ اس کا اثر عقل کی بیداری کا مرہونِ منت نہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ شاعر کو عربوں کی قبائلی زندگی کے نظام میں بڑا اثر و رسوخ حاصل تھا۔ اس کا کلام گہرا اثر رکھتا تھا اور بیش تر اوقات بادشاہوں اور بااقتدار ہستیوں کے احکام اور ارادوں سے زیادہ قوی اور کارگر ثابت ہوتا تھا۔ اس اثر کو بھی عرب مافوق الفطرت طاقتوں کا مرہونِ منت سمجھتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ ہر شاعر کے ساتھ ایک سرپرست مصدر الہام جن یا شیطان ہوتا ہے۔ ہمارے نقطۂ نظر سے قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ عرب کے جاہلی شاعر، گو وہ الفاظ اور کلام کے ذریعے اثر پیدا کرتے تھے لیکن ان کا کلام ایسے مفہوم و معانی سے خالی ہوتا تھا جو انسانی عقل کے آگے بڑھنے اور صحیح اخلاقی قدروں کو تلاش کرنے اور ان کو جانچنے اور پرکھنے میں ممد و معاون ہوں۔ وہ صرف ان جاہلی اخلاق کا ڈنکا بجاتے تھے جن کو وہ ''مروّۃ'' کے لفظ سے تعبیر کرتے تھے یہ اخلاق محض روایتی اور

اندر سے بالکل کھوکھلے تھے ان کی تہ میں اخلاقی قدروں کا احساس نہیں پایا جاتا تھا۔ آج بھی اس شاعری کے جو نمونے پیش نظر ہیں ان میں انسانی فکر کو بلند کرنے والی کوئی چیز نہیں ملتی اس کے جس حصے کو کبھی کبھی ''حکمیات'' کہا جاتا ہے اس میں اس زمانے اور اس مخصوص ماحول میں روزمرہ کی زندگی کے چند تجربات کے سوا کچھ نہیں۔ الغرض عرب قرآن کو بھی شاعری سمجھتے تھے باوجود یہ کہ اس کا قالب شعر نہیں۔ اصل میں وہ قرآن کی دعوت وفکر ونظر سے تجاہل کرنا چاہتے تھے۔ کہانت ایسا نظام ہے، جس کا انسانیت صدیوں سے شکار چلی آتی تھی، اس کا انسان کی فطری اور عقلی نشوونما پر جو اثر پڑتا ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔ محمدؑ نے ساحر ہونے سے انکار کیا۔ شاعر کی تہمت کو بڑے شدّومد کے ساتھ رد کیا۔ ''شعرا کی پیروی صرف گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ یعنی وہ لوگ جو کہ ہر وادی میں سرگرداں پھرنے والے شعرا کی طرح اخلاقی قدروں کو جانچنے اور پرکھنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔'' کہانت کی بھی نفی کی اور جنوں سے بیزاری کا اعلان کیا۔ مختصر یہ کہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ ایک سادہ بات ہے اسی انداز کی جیسی کہ ایک معمولی انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے اور اس دعوت کا دار و مدار اس اعلان پر تھا کہ تم سنو سمجھو اور سوچو۔ چنانچہ یہی ہوا کہ جنھوں نے محمدؐ کی سچائی کی شہادت قرآن کے علاوہ کسی خارق عادت میں تلاش کی وہ محروم ہی رہے۔ اس کے برخلاف جنھوں نے تدبر سے کام لے کر محمدؐ کی بات پر کان دھرا انھوں نے ایک ایسا ذہنی انقلاب محسوس کیا جس نے ان کی ساری زندگی کی کایا پلٹ کر رکھ دی۔

اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس سے مقصود یہ واضح کرنا تھا کہ کسی کا دینِ اسلام کو اختیار کرنا اس طریقۂ کار کے پیش نظر جو محمدؐ کا طرۂ امتیاز تھا، ایک ذہنی انقلاب کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ آج بھی اگر ایک مسلم غیر مسلم کو دعوتِ اسلام دے تو ان دونوں میں کیا چیز قدرِ مشترک ہوگی؟ یقیناً ان دونوں میں قدرِ مشترک وہی فطری عقل اور سمجھ ہوگی جس کے بغیر کوئی دو انسان ایک دوسرے سے بات تک نہیں کرسکتے۔ اس کے علاوہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کو حیرت زدہ کردے، اس کی عقل اور سمجھ کو بے کار

کر کے کوئی بات منوا لے۔ چنانچہ آج بھی انسانیت کے کئی گروہ عوام کی توہم پرستی پر اپنا وجود قائم رکھے ہوئے ہیں۔ لیکن ایسا طریقہ کار قطعاً غیر اسلامی ہے۔ محمدؐ کے ہاتھ پر جو سابقین اولین ایمان لائے وہ سب ایسے تھے جنھوں نے محمدؐ کی تعلیمات سے اپنے اندر ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا۔ ایسا تو بہت ہوا کہ لوگوں نے محمدؐ کی دیانت داری، عدل و انصاف، کرم اور خوش خلقی کی مثالیں دیکھیں اور ان کی بدولت اسلام کی حقانیت کو پہچانا لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی اس لیے اسلام لایا ہو کہ اس نے محمدؐ کو مُردے میں جان ڈالتے دیکھا۔ ابتدائی دور کی مکی آیتوں سے جن میں بیش تر خدا کے وجود اور اس کی وحدانیت کی دعوت دی گئی ہے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مخاطب انسان کی فطری عقل ہے اور اس کے علاوہ اور ہو بھی کیا سکتا تھا۔ ان آیات کے مخاطب وہ لوگ تھے جو ابھی تک محمدؐ کی رسالت کے منکر تھے اور محمدؐ کی سند پر کوئی بات تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہو سکتے تھے۔ جن لوگوں نے اپنی فطری عقل سے اس بنیادی دعوت کی حقانیت کو سمجھا۔ انھوں نے محمدؐ کو اپنا ہادی اور رہبر مانا اور اس کے بعد سے (لیکن اس کے پہلے نہیں) محمدؐ کی بات ان کے لیے سند قرار پائی۔

اب ہم اس دور میں پہنچتے ہیں جب کہ ایک اسلامی معاشرہ وجود میں آ چکا تھا۔ بچہ مسلم ماں باپ کے گھر پیدا ہوتا تھا، مسلم ماحول میں تربیت پاتا تھا۔ بڑے ہونے پر اسلام اس کو ایک ذہنی انقلاب کی شکل میں نہیں ملتا تھا بلکہ اسلام کے سوا اور کوئی چیز شروع ہی سے اس کے ذہن میں داخل نہیں ہوتی تھی۔ ایسا کوئی دور اس پر نہیں گزرتا تھا جب کہ محمدؐ کی بات اس کے لیے سند نہ ہو، یوں کہنا چاہیے کہ بنیادی اسلام یعنی خدا کے وجود اور اس کی وحدانیت پر ایمان اس کو بغیر فطری عقل کی کدوکاوش کے نصیب ہو جاتا تھا۔ اس دور سے متعلق ایک اور بات جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ کہ اگرچہ بنیادی اسلام یعنی خدا کے وجود اور اس کی وحدانیت کی طرف انسان اپنی فطری عقل سے راہ پاتا ہے۔ لیکن اس بنیاد پر جو مختلف دینی و دنیوی اعمال (عبادات و معاملات) اور احکام و قوانین کی عمارت قائم ہے اس کا مصدر توفیقی ہے۔ گو انسان ان کے فوائد و نتائج کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

ان میں بیش تر کے مقاصد و اسباب خود قرآن میں انسانی سمجھ سے مخاطب ہو کر بیان کیے گئے ہیں۔ بہرحال رسول کا قول و فعل سند کا درجہ رکھتا ہے اور جو ایمان لا چکا ہو اس کے لیے رسول کو اپنی توجہ کا مرکز بنانا لازمی ہے۔ ان تاثرات کے تحت ایک طرف تو مسلمان اپنے بنیادی اسلام میں فطری عقل کا حصہ فراموش کر چلا دوسری طرف زراعت جیسے خالص دنیوی معاملے میں بھی اسے یہ آسان معلوم ہونے لگا کہ خود تجربے کی کاوش اٹھانے کے بجائے رسولؐ سے اس کی روحانی قوت کے ذریعہ اس کا حل حاصل کر لے۔ آج بھی جو کبھی کبھی قرآن میں سائنس کے نظریات کی تلاش کی جاتی ہے تو اس کا سبب یہی رجحان ہے۔ رسول اللہؐ نے اس رجحان کی بیخ کنی یہ کہہ کر فرمائی کہ تم اپنے دنیاوی امور کا بہتر علم رکھتے ہو۔ (انتم اعلم بامور دنیاکم) اسی رجحان کا ایک مظہر یہ تھا کہ مسلمان کو رسول اللہؐ کی قیادت کے بغیر کسی شعبۂ زندگی میں کام کرنا دشوار معلوم ہونے لگا۔ جنگ اُحد نے جو بہت سے سبق سکھائے ان میں سے نہایت اہم خدا کی طرف سے یہ جھڑکی تھی کہ ''کیا اگر رسولؐ مر جائیں یا قتل ہو جائے تو تم الٹے پیر واپس لوٹ جاؤ گے؟'' پھر بھی رسول اللہؐ کے انتقال پر ابوبکرؓ نے جن الفاظ میں اس کا اعلان کیا اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ ان کے دل میں کیا اندیشے تھے۔ بہرحال رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد خالص طبیعی مسائل تو ایک طرف رہے آئے دن ایسے دینی اور دنیوی، اقتصادی اجتماعی اور سیاسی مسائل سے دوچار ہونا پڑا جن میں ایک مسلمان دین کے احکام کا محتاج تھا اور کوئی صریحی حکم اسے نہ ملتا تھا۔ رسولؐ نے صرف ان مسائل کی بابت احکام بتائے جو واقعتاً ان کی زندگی میں پیش آئے۔ مستقبل کے حالات کا اجمالی یا تفصیلی تصور کرنا اور فرضی اور امکانی مسائل کی بابت ہدایات چھوڑنا رسولؐ کی عادت کے بالکل خلاف تھا۔ بلکہ بیش تر اوقات پوچھنے اور سوال کرنے پر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسولؐ نے قصداً بندھے ٹکے احکام صادر کرنے سے اعراض کیا۔ پھر حجۃ الوداع کے موقع پر یہ اعلان کر دیا گیا کہ ''آج ہم نے تمہارے لیے دین کی تکمیل کر دی۔'' اس سب کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ایک ایسی قوت کو بروئے کار لایا جائے جو بتائے ہوئے دینی احکام کی روشنی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نئے حالات اور

بڑھتی ہوئی ضروریات کا صحیح حل دریافت کرنے کی ذمہ داری لے سکے۔ یہ قوت عقل کے سوا اور کون سی ہوسکتی تھی؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بالکل قدرتی طور پر بلاکسی تردّد اور جھجک کے ''رائے'' کا استعمال عام ہوگیا۔ یعنی مذہب کی وہ معلومات جو رسولؐ نے چھوڑی تھیں ان سے حتی الوسع استفادہ کرنے کے بعد عقل کے فیصلے پر بھروسہ کیا جانے لگا۔ امام ابوحنیفہ نے جن کو کبھی کبھی رائے کا موجد خیال کیا جاتا ہے، صرف اس کے قواعد مدون کیے۔ اجماع، قیاس اور استحسان کا رشتہ بھی رائے ہی سے جا ملتا ہے۔ امام مالک نے استحسان کے بجائے جو ''استصلاح'' کی اصلاح اختیار کی اس میں بھی بادلِ ناخواستہ عقل کے استعمال کی ضرورت کا اعتراف چھپا ہوا ہے۔ یہ بات اس وقت نمایاں طور پر نظر آتی ہے جب ہم اس کی ضد کو سامنے رکھیں۔ جس وقت فقہاء کے مذاہب نے منظّم شکل اختیار کی اس وقت ایک رجحان ایسا بھی تھا جس کو بجا طور پر عقل پر بھروسہ کرنے کے خلاف ردِعمل کہا جاسکتا ہے۔ امام احمد بن حنبل اس رجحان کے سب سے ممتاز نمائندے ہیں۔ انھوں نے جتنا ممکن ہوسکا عقل کو پیچھے ہٹایا اور اگر کہیں سامنے لانے پر مجبور ہوئے تو بھی اس کا ایسا بھیس بدل دیا کہ پہچانی نہ جاسکے۔ اجماع جو آج ہمیں نہایت ترقی پسندانہ اصول معلوم ہوتا ہے، امام احمد بن حنبل کے ہاتھوں میں مدینہ سے باہر عقل کو بے دست و پا کردینے کا مؤثر آلہ تھا۔ لیکن کتنی ہی محدود شکل میں کیوں نہ ہو عقل کو بالکل خارج از میداں وہ بھی نہ کرسکے۔

فقہاء کا یہ بحث مباحثہ، عقل اور نقل کے رشتے کو متعین کرنے کی کوششوں کی ایک کڑی ہے۔

اور آگے چل کر وہ وقت آیا جب مسلمان یونانی فلسفے سے واقف ہوئے۔ مجموعی طور پر اس نئی روشنی کا اثر یہ ہوا کہ مسلمان اپنے دین کی بنیادوں اور اس کے ضروری عقائد کے بارے میں جو ایک قسم کی ذہنی آرام طلبی میں مبتلا[1] تھے اس سے باہر نکلنے پر مجبور ہوئے۔ اتنا ضرور ہے کہ ذہنی آرام طلبی سے نکل کر سخت ترین ذہنی انتشار میں پڑ گئے اور

---

[1] نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ سنگ دلی کی تفسیر میں لوگوں کے دل چیر چیر کے دیکھے جاتے تھے۔

اس کے بعد کھویا ہوا توازن حاصل کرنے میں کئی پشتیں لگیں۔ ایک طرف تو وہ جماعت تھی جو یونانی فلسفے کی تاب نہ لا سکی، اس کے قدم ایسے اُکھڑے کہ اُس نے عقل ہی کو اپنا امام بنالیا اور ہر بات کو خواہ وہ دین کی ہو یا دنیا کی اسی کسوٹی پر پرکھا۔ دوسری جماعت وہ تھی جس نے دین کو تسلیم کیا اور دین ہی کی خدمت کے لیے ایک مخلصانہ جذبے کے تحت عقل سے اس کی تائید فراہم کرنے کی کوشش کی۔ چونکہ مسلمان یونانی فلسفے کے ساتھ ہی ساتھ کلیسا کے عقائد و رسوم اور ارباب کلیسا کے فلسفیانہ جدل سے بھی واقف ہو گئے تھے اس لیے اس جماعت نے اپنا یہ فرض بھی بنالیا کہ الوہیت اور رسالت کی بابت اسلامی عقائد کو (جو خود از روئے اسلام، عیسائیت میں ویسے ہی تھے جیسے کہ اسلام میں) اس طرح مسخ ہونے سے بچائے۔ جس طرح کہ عیسائیوں نے ان کو مسخ کر ڈالا تھا۔ اس لیے ضرورت محسوس کی گئی کہ اپنے عقائد کو صاف کرلیا جائے۔ اس کوشش میں ایسا بھی ہوا کہ بعض غیر محتاط ہاتھوں نے صفائی کرتے کرتے کہیں کہیں توڑ پھوڑ بھی کی۔ ان کے مقابلے میں وہی حنبلیوں کا گروہ تھا جو حجت و کلام کے طمطراق پر ایک حقارت کی نظر ڈالتا ہوا دندانہ جام شہادت کی طرف بڑھتا تھا۔ بدقسمتی سے ایک وقت ایسا بھی آیا، جب حجت و کلام کے طمطراق کے ساتھ تلواروں کی جھنکار بھی شامل ہوگئی جس سے اس گروہ کا ذوقِ شہادت تیز تر ہوگیا۔ ''قرآن مخلوق ہے یا قدیم؟'' یہ کوئی ایک مسئلہ نہ تھا بلکہ سارے کے سارے دین کو سمجھنے کے دو مختلف اندازوں کا آئینہ دار تھا۔ یہ ایک حقیقت تھی اور ہے کہ عیسائیوں نے خدا ہی کی دو صفتوں کو اس کے داہنے بائیں لا بٹھایا اور اس طرح وحدت میں تثلیث کو جگہ دی پھر کہنے کو تثلیث میں وحدت بھی باقی رکھی۔ گو مسلمانوں میں اس قسم کی چیز پیدا نہیں ہوئی تھی۔ لیکن اس سے خبردار رہنے میں، خاص طور سے جبکہ وہ عیسائیوں کے پڑوس میں رہتے اور رواداری کے مطابق ان سے ملتے جلتے، ان کے ساتھ کھاتے پیتے، ان کی عورتوں سے شادی کرتے، عیسائی علما سے اور ان کے مدارس میں تعلیم حاصل کرتے اور کبھی دوستانہ اور کبھی مناظرانہ تبادلہ خیال بھی کرتے تھے، فائدہ ہی فائدہ تھا۔ کم از کم اپنے عقیدے کو اچھی طرح سمجھ لینے میں اس سے مدد ملتی تھی۔ اگر احمد ابنِ حنبل صرف

سوچنے سمجھنے، کے لیے آمادہ ہوجاتے تو بات کوئی ایسی مشکل بھی نہ تھی۔ لیکن انھوں نے (مدلل طور پر) کبھی یہ بھی نہ بتایا کہ قرآن کے ازلی ہونے سے ان کی مراد کیا تھی۔ یہ تو معتزلہ کی بابت بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ نعوذ باللہ قرآن خدا کا پیغام نہیں یا وہ خدا کے حکم کے بغیر محمدؐ کی تصنیف ہے۔ انھیں جو بات کھٹکتی تھی وہ یہ تھی کہ آج بھی بعض ان کتابوں میں جو معتبر سمجھی جاتی ہیں یہ بیان مل جاتا ہے کہ جنت میں فلاں موقع پر عربی زبان استعمال ہوئی۔ سوچنا سمجھنا انسان کی فطرت میں ہے، وقتی جوش فرو ہوجانے کے بعد اس سے انکار پر اڑے رہنا ناممکن ہوجاتا ہے۔ بعد میں آنے والوں نے اس کی بابت سوچا اور وہ جس نتیجے پر پہنچے اور جس کو سارے مسلمان آج تک تسلیم کرتے چلے آتے ہیں وہ اگر درمیانی راستہ تھا تو اس کی بنیاد بھی سمجھنے سمجھانے پر تھی اور اس کی روح اس روح سے مختلف تھی جو حنبلیوں کے یہاں کارفرما تھی۔ یہی حال تمام دیگر مسائل کا ہے: تشبیہہ، تجسیم اور تاویل کی بحث کو لیجیے کرامیہ جیسے باطل فرقوں کو چھوڑ کر اس نقطے پر سب متفق ہیں کہ ذاتِ الٰہی جسم اور جسم کے صفاتِ متعلقات سے پاک ہے۔ قرآن اگر ایک طرف اللہ کے ہاتھ کا ذکر کرتا ہے تو دوسری طرف ہاتھ والے خدا کے تصور کا کوئی امکان نہیں چھوڑتا۔ خدا تو خدا اسلام نے ایسی دوراندیشی اور سختی برتی کہ محمدؐ جو انسان تھے اور آنکھوں دیکھا جسم رکھتے تھے مسلمان آج تک ان کا بھی کوئی مجسمہ، خواہ وہ خیالی ہی کیوں نہ ہو، تیار نہ کرپائے۔ اس عقیدے کو بہرحال انسان کی فطری عقل مستلزم ہے اگر فلسفے نے اس کی تعبیر میں کوئی مختلف پیرایہ اختیار کیا تو اس میں ہنگامہ بپا کرنے کی کیا ضرورت؟ اصل میں اس بات سے پوری تسلی نہیں ہوتی کہ اسلام کے ان بنیادی عقائد کی بابت بحث وتمحیص کو، خواہ اس سلسلہ میں معتزلہ سے کتنی ہی افراط کیوں نہ سرزد ہوئی ہو، ان پر لے دے کا سبب قرار دیا جائے۔ یہ عقائد وہ تھے جن کی بنیادی حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہ تھا۔ آخر عقائد کا وہ مجموعہ جن کی تشکیل یا تدوین کا سہرا امام اشعری کے سر ہے کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ ان میں معتزلہ کی بحث وتمحیص کا اثر نمایاں نہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ معتزلہ جس عقلیت کے رجحان کی نمائندگی کرتے تھے اس کی عام مخالفت کی وجہ کچھ

اور تھی، اتفاقاً تو مسلم ہے کہ معتزلہ کے سب سے بڑے مخالف محدثین تھے۔ وجہ یہ نہ تھی کہ معتزلہ حدیث کے منکر تھے، سچ پوچھیے تو حدیث اور سنت کا انکار کسی مسلمان کے لیے بڑا ہی ناممکن ہے۔ البتہ حدیث کی صحت کو جانچنے اور پرکھنے کے معیار بہت ہی مختلف ہو سکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ پر جو آئے دن ترکِ حدیث کی تہمت لگائی جاتی ہے، اس کا راز بھی یہی ہے۔ محدثین نے حدیث کو قبول یا رد کرنے کی بابت قواعد کا جو قابل قدر نظام وضع کیا تھا وہ بیش تر روایت پر مبنی تھا اور گو روایت سے انکار نہ تھا لیکن عملی طور پر اس سے بہت کم کام لیا گیا تھا۔ اس کے مقابلے میں معتزلہ نے روایت سے کام لینا شروع کیا اور نتیجہ میں ان تمام احادیث کو رد کر دیا جن کے مآخذ کا پتہ لگالینا آج بھی کچھ دشوار کام نہیں ہے۔ ''بال سے باریک'' صراط والا زردشتیوں ہی کے الفاظ زردشتیوں کا عقیدہ[1]، دجال سے متعلق تفصیلی معلومات، جنت اور دوزخ کا مکمل جغرافیا، قیامت کی علامات، یہ اور اس جیسی بہت سی باتیں وہ تھیں جو نومسلموں نے اپنے پچھلے عقیدوں سے اقتباس کر کے آخرت سے ڈرانے اور تقویٰ کی پرورش کرنے کی غرض سے مسلمانوں کے حلقے میں رائج کی تھیں۔ ان کی اشاعت میں بہت بڑا ہاتھ'' قصاص کا تھا جو کچھ عرصہ باہر رکھے گئے لیکن بالآخر مسجد میں داخل ہو کر ڈرامائی انداز میں سامعین کو رونگٹے کھڑے کر دینے والی باتیں سنانے لگے۔ آج بھی ان جیسی روایات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ اسرائیلیات کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں سے گو بہت کچھ محدثین کے نزدیک بھی معتبر نہیں لیکن عوام میں مقبول اور جا بجا مذکور ہے۔ معتزلہ نے ان سب سے انکار کیا اور ان کے ساتھ بہت سے، شفاعتِ رسولؐ جیسے مسائل اور بے شمار ایسی حدیثوں سے صاف انکار کیا جو اسلام کی روح کو سمجھنے اور اسی کی بنیاد پر پرکھنے والے کے دل میں کھٹکتی ہیں۔ عوام میں مطعون بنانے کے لیے اتنا بہت کافی تھا۔ محدثین کو جنھوں نے خود اپنے وضع کردہ معیار کے مطابق ہزارہا حدیثیں رد کر دی تھیں۔ یہ گوارا نہ تھا کہ کوئی دوسری جماعت ایک نئے معیار پر ان کی قبول کی ہوئی حدیثوں کو اس طرح رد کر دے۔ ایک خاص بات یہ ہے اور اس سے ہمارے

---

۱ ...احمد امین۔ فجر الاسلام ص ۱۰۴

خیال کی تائید ہوتی ہے کہ اس بارے میں معتزلہ اور محدثین کی کشمکش کوئی نتیجہ برآمد نہ کرسکی اور ان احادیث کی قدر و قیمت کی بابت آج تک کوئی متفقہ رائے قائم نہ ہوسکی۔

مذکورہ بالا امور سے ہم نے محض اس لیے تعرض کیا کہ یہ دکھانا مقصود تھا کہ وہ کس قسم کے مسائل تھے جن میں عقل کی دخل اندازی ایک حد تک عام مسلمانوں کی ناخوش گواری کا باعث ہوئی۔ لیکن اس ساری ہماہمی میں ایک بات جس کو تقریباً سبھی نے بڑے اطمینان اور ذوق وشوق سے نوٹ کیا یہ تھی کہ بحیثیت مجموعی عقل سے خدا کے وجود اور اس کی وحدانیت کی تائید ہوتی ہے۔ یہ امر یقیناً اچنبھے سے خالی نہ تھا کہ عقل مجرّد نے بھی اس کائنات میں ایک نظام اور عالم گیر نظام پایا اور اس سے ایک واجب الوجود مدبّر تک رہنمائی حاصل کی۔ یہ اسی حیرت انگیز انکشاف کا اثر تھا کہ اسلامی فکر سے متعلق چند بنیادی سوال جو ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو تھے سامنے آئے اور مختلف جماعتوں کی توجہ کا مرکز بنے۔ مثلاً یہ کہ شرع سے پہلے تکلیف تھی یا نہیں، یعنی وحی کے نزول سے پہلے ایک انسان سے یہ توقع کی جاتی تھی یا نہیں کہ وہ اپنی فطری عقل سے یہ دریافت کرے کہ ہو نہ ہو اس کائنات کا ایک حاکم اور چلانے والا ضرور ہے اور وہ ایک ہے۔ اس سوال کو یوں بھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ آج بھی اگر افریقہ کے جنگلوں میں ایک انسان ایسا ہو جس تک خدا کا پیغام نہ پہنچا ہو تو اس سے کسی قسم کی توقع جائز ہوگی یا نہیں۔ اسی کا ایک پہلو یہ ہے کہ ایک مومن کا ایمان اسی قسم کا عمل ہے جیسا کہ انسان کے دوسرے اعمال یا یہ کہ وہ محض ''لطف خدا'' ہے۔ جس طرح حنبلیوں کا خیال تھا کہ قرآن کو اگر کسی لحاظ سے بھی ازلی نہ کہا گیا تو قرآن کی ہتک ہوگی اسی طرح ان سوالات کا جواب دینے میں قدامت پرستوں کو یہ جھجک تھی کہ اگر فطری عقل کے شرف کا اعتراف کیا گیا تو وحی اور رسول کے سرچشمۂ ہدایت ہونے میں فرق آجائے گا۔ چنانچہ اس بارے میں بڑے پھیر سے کام لیا گیا۔ یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ عالم اسلام کی وسعت اب اتنی بڑھ چکی تھی کہ عام مسلمانوں کا نقطۂ نظر اپنے ہی اندر محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ ایک شخص جس کو اسلام ورثہ میں ملا ہو اس کے لیے یہ سوچنا محض ایک علمی دلچسپی کی بات ہوگی کہ اس کے ہدایت حاصل کرنے میں

وحی اور عقل کا کیا حصہ ہے۔ عام مسلمان وہ وسیع انسانی انداز فکر نہیں رکھتے تھے جو ان لوگوں کا تھا جو اس وقت کی بیرون اسلام دنیا سے واقفیت اور تعلق رکھتے تھے[1] اور جو یہ سوچتے تھے کہ وحی ہی سہی لیکن جب اس کو پیش کیا جائے تو ایک ایسے شخص کی کس جس کو مخاطب کیا جائے گا جو ابھی تک مسلم نہیں ہے۔ اگر ہم اس قول کو نظرانداز بھی کریں کہ ہر قسم کا علم بہ شمول سائنس وحرفت توفیقی ہے اور وحی والہام کے ذریعے انسان کو حاصل ہوا ہے۔ تب بھی قدامت پرستوں کے اس اصرار نے کہ وحی اور رسول ہی ہر قسم کی ہدایت کا سرچشمہ ہیں اور عقل کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ رازی کو پیدا کیا جس نے غلو کا جواب غلو سے دیتے ہوئے کہا کہ خدا بڑا ہی ظالم ہے اگر اس نے انسان کو پیدا کیا اور اس کی عقل کو ہدایت کے لیے کافی نہیں بنایا اور آگے بڑھ کر اس نے نبوت سے صاف انکار کر دیا، فلسفہ کی کتابوں کو قرآن سے زیادہ مفید بتایا اور ''حِیلُ الْمُتَنَبِّیِینْ'' تصنیف کر ڈالی جس میں یہ بتانے کی کوشش کی کہ انبیاء کی تعلیمات کی بدولت انسانیت کیونکر سر پھٹول میں مبتلا ہے۔ دین انسانیت کو متحد نہیں کرسکتا عقل اور فلسفہ ہی میں یہ صلاحیت ہے کہ ہر انسان سے مخاطب ہو اور سب کو یکساں نقطۂ نظر دے (نعوذباللہ) لیکن جوں جوں زمانہ گزرا سبھی نے یہ محسوس کیا کہ اسلام کو انسان کی فطری عقل سے مطابقت دینے میں اسلام کی شان گھٹتی نہیں بلکہ بڑھتی ہے۔ بالآخر کسی نہ کسی پیرایے میں عقل کے حصے کا اقرار کیا جانے لگا۔ لازمی طور پر ان فلسفیوں نے جو عقل ونقل میں تطابق کے لیے کوشاں تھے اس موضوع کو اتنا بڑھایا چڑھایا کہ ''اَلْمُتَفَرِدْالْمُتَوَحِّدْ'' ایک مستقل اصطلاح بن گئی یعنی ایک انسان جو ابتدائے پیدائش سے تنہا رہا ہو کیا وہ اپنی زندگی مادی اور روحانی ضروریات کو فراہم کرنے میں کامیاب ہوسکتا ہے؟ ابن طفیل کا حی بن یقظان ایسا ہی ''المتفرد المتوحد'' ہے۔

''المتوحد'' کے تصور میں جس بات کا لحاظ رکھا گیا وہ وہی ہے کہ خدا کے وجود اور اس کی وحدانیت کے ادراک سے آگے بڑھ کر شریعت کی تفاصیل ازقبیل عبادات و

---

[1] حی بن یقظان میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ تاویل کے ماہرین مختلف زبانیں جانتے تھے۔

قوانین کو دریافت کرنا انسان کی فطری عقل کی بساط سے باہر ہے۔ البتہ خدائے یکتا تک رسائی ہونے کے بعد رسالت کے اقرار کی منزل کچھ مشکل نہیں رہ جاتی۔ انسان میں فطری طور پر خیر وشر کا بھی ایک اجمالی تصور ودیعت ہوا ہے۔ جس کو نظامِ اخلاق کی بنیاد کہا جاسکتا ہے لیکن یہ محض اجمالی تصور ہے۔ اس کی بدولت انسان نظامِ اخلاق و شریعت کی جستجو میں لگ جاتا ہے اور جب ایسا نظام مل جائے تو اس کی قدر کرتا ہے۔ اس کو سمجھتا ہے اور اپنے فکر و عمل میں اس سے مدد لیتا ہے ''رائے'' جس کا اوپر ذکر گزرا اسی پر مبنی ہے بعض مُستشرقین کا کہنا ہے کہ شرع سے جدا خیر وشر کا اپنی جگہ وجود فرض کرنا اسلام میں فقہِ روما کا اثر ہے۔ لیکن یہ تو انسان کی فطرت سے متعلق بات ہے۔ علمِ کلام میں اسی پر کھل کر یوں بحث کی گئی ہے کہ خیر وشر عقلی ہیں یا شرعی؟ بات اجمال اور تفصیل کے درمیان کھو کر رہ گئی۔ ایک نقطۂ نظر یہ بھی تھا کہ انسان آپ اپنا راستہ پانے سے تمام تر عاجز ہے اور ہر دینی و دنیوی جزوی وکلی مسئلے میں ایک ایسے امام کا ہر دور اور ہر زمانے میں محتاج ہے جو سینہ بہ سینہ رسول اور خدا سے حاصل کیے ہوئے ہر قسم کے علم کا رازدار ہو۔ یہ بات بھی دل چسپی سے خالی نہیں کہ اس نقطۂ نظر نے اسی گھر میں پرورش پائی جہاں فلسفہ کی سب سے زیادہ آؤ بھگت ہوئی۔ دراصل اسلام میں سیاست کا خاکہ کچھ ایسا تھا کہ خالص علمی بحث وتمحیص کا نتیجہ برآمد ہونا اور اختلافات کی خندقوں کا آہستہ آہستہ تنگ ہونا دشوار تھا۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ اسلام میں دین اور سیاست کا امتزاج ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ دین کے علاوہ اور کوئی چیز ہی نہیں جس پر سیاست کی بنیاد رکھی جاسکے نتیجہ یہ ہے، گو اس کو موجودہ پارلیمانی طرزِ حکومت کے دور میں اجاگر نہیں ہونے دیا جاتا کہ عقیدے میں اتفاق ہوتے ہوئے مختلف پارٹیوں کا وجود ہی غیر متصوّر ہے۔ تاریخ کا کھلے دل اور غور کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سارے فرقے ابتدا میں سیاسی موثرات کے تحت وجود میں آئے (معتزلہ کی ''منزلة بين المنزلتين'' والی بحث بھی سیاست سے غیر متعلق نہ تھی) بعد کو ان فرقوں نے اپنا وجود قائم و برقرار رکھنے کے لیے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اپنے وجود کے لیے وجہِ جواز پیدا کرنے کی خاطر عقائد میں اختلافات گھڑے۔

ایسی صورت میں ایک طرف تو یہ عقائد خود سیاسی مصالح کے قالب میں ڈھلے، دوسری طرف ان اختلافات کو رفع کرنے کی مخلصانہ کوشش خودکشی کے مرادف قرار پائی اور اس کے بعد سیاسی اقتدار کے حصول کی جدوجہد کو جاری رکھنا ناممکن نظر آیا۔ اسی وجہ سے ایسا تو ہوا کہ بعض فرقے مخالف طاقتوں کے آگے فنا ہوگئے لیکن ایسا نہیں ہوا کہ ایک فرقے کے عقائد دوسرے فرقے کے عقائد سے قریب تر ہوئے ہوں۔ اس کے مقابلے میں ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں سیاسی مصالح کو دخل نہ تھا یعنی فقہ کے میدان میں اختلافات برابر کم ہوتے گئے اور مختلف مذاہب نے جیسے جیسے زمانہ گزرا ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھا اور بڑی حد تک باہمی لین دین بھی کیا۔ بہرحال امامت وشریعت کی بابت یہ نقطۂ نظر ایک فرقے میں محدود رہا اور ''العصر والتوحد'' کا نظریہ اپنی جگہ پر مقبولیت عام حاصل کرتا رہا۔
عقل اور نقل کے علاوہ معرفت کا تیسرا ذریعہ کشف ہے اس کی اساس جن مفروضات پر قائم ہے وہ یہ ہیں:

(ا) انسان روح اور جسم دو متضاد چیزوں سے مرکب ہے۔

(ب) جس طرح ہم عالم ماڈی دیکھتے ہیں اسی طرح ایک عالمِ روحانی بھی ہے جو آسمانوں سے شروع ہوتا ہے اور ذاتِ الٰہی پر جا کر ختم ہوتا ہے۔

(ج) عالمِ ماڈی پر روح کا فیضان اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سورج کی کرنوں کا اجسام پر۔

(د) وحدت اور کثرت جسم کی صفات ہیں۔ عالمِ روحانی پر ان کا اطلاق نہیں۔

(ہ) ہماری ارواح ذاتِ الٰہی کی غیر نہیں۔

(و) ہماری سعادت حق کے مشاہدے میں ہے۔

(ز) مادی زندگی کی ضروریات حق کے مشاہدے میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ اس لیے ان کو کم سے کم حد میں ایک طریقے اور ریاضت کی ضرورت ہے۔

یہ چیز جسے تصوف کہا جاتا ہے کہاں سے آئی؟ آیا اسلام میں شروع سے تھی یا بعد کو اندر سے اُبھری یا باہر سے آئی؟ ان سوالات کا کوئی فیصلہ کُن جواب دینے کی کوشش کیے

بغیر اتنا کہنا ہے کہ غور طلب اس کا ابتدائی نقطہ اور آخری منزل ہے۔ کیا اسلام نے روح اور جسم کے شدید تضاد کے نظریے کی تعلیم دی ہے؟ پھر کیا وحدت الوجود، باوجود اس تمام احتیاط و احتراز کے جو صوفیا نے اپنے آپ کو دائرۂ اسلام میں رکھنے کے لیے برتی ہے اسلام سے مطابقت رکھتی ہے؟ (ہم کو اتحاد حلول اور اس جیسی باتوں سے تعرض کرنے کی ضرورت نہیں جن کا سنبھالنا صوفیا کے لیے بھی ناممکن ثابت ہوا۔) اتنا بھی مسلّم ہے کہ اس قسم کا فلسفہ یونانیوں اور عیسائی راہبوں کے یہاں اور دوسری طرف ایرانیوں اور ہند کے جوگیوں کے یہاں موجود تھا۔ ایک طرف عشق کے راز و نیاز کی تمام تر تفصیلات افلاطونیوں کے یہاں ملتی ہیں تو دوسری طرف گولڈ زیر نے مدلّل طریقہ سے صوفیا کی منازلِ سلوک، خرقہ پوشی اور سبحہ اور ہندو اور بودھ فقیروں کی رسوم و عادات کو ملتا جلتا بتایا ہے[1] اور ایک بات بڑی دل نواز یہ کہی ہے کہ اسلام میں جب اجتماعی اور سیاسی ابتری کے نتیجے کے طور پر زہد و تقویٰ کے خیالات اُبھرے تو انھوں نے جو ابتدائی شکل اختیار کی وہ جہاد تھی۔ وہ جہاد جو سرِ میدان سربکف کیا جاتا ہے اور جو "جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد" کی نقیض ہے۔ یہ بھی طرفہ ہے کہ ایک فرسودہ نظام افلاک تصوف کی عمارت کا جزو لاینفک ہے۔

بہر حال تصوف ایک تیسرے حریف کی حیثیت سے میدان میں آیا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ حقیقی معرفت تصوف ہی کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ عقل سے جو خدا کی معرفت حاصل ہوتی ہے، وہ ایسی ہی ہے جیسے قرائن سے یہ نتیجہ نکال لینا کہ کمرے کے اندر کوئی ہے، تصوف کے مشاہدے کی مثال ایسی ہے جیسے کمرے کے اندر گھس کر اسے آنکھوں سے دیکھ لینا۔ صوفیا کا کہنا تو یہ ہے کہ علم اور بحث کے بغیر ہی انسان مشاہدۂ حق کے زینے پر قدم رکھ سکتا ہے لیکن فلاسفر اس کو نہیں مانتے، وہ تصوف کے ڈانڈے فلسفے سے ملاتے ہیں۔ ان کے نزدیک عرفان کی بالائی عمارت علم و فکر کے ستون پر کھڑی ہے۔ ہاں! علم و فکر کے ساتھ ساتھ وہ عقلِ عملی اور ریاضتِ جسمانی کے بھی معترف ہیں گو مختلف فلاسفہ کے یہاں اس کا درجہ ضرورت و اہمیت کے لحاظ سے کم و بیش ہے۔ ابنِ طفیل کے یہاں

---

[1] العقیدۃ والشریعۃ فی الاسلام (عربی ترجمہ) قاہرہ ۱۹۴۶ء صفحہ ۱۴۱ و مابعد

جیسا کہ ہم کو حی بن یقظان کی زندگی میں نظر آتا ہے، نسبتاً زیادہ ہی ہے۔ اس سب کے باوجود ایک بات جس کا تصوف کو اعتراف ہے وہ یہ کہ مشاہدۂ حق ایک داخلی تجربہ ہے اور عالمِ محسوسات سے بالکل ہی مختلف ایک دوسرے عالم سے متعلق ہے اس لیے وہ احاطۂ بیان میں نہیں آسکتا، صرف چند تلمیحات اور اشارات سے محض ضرورت کو پورا کرنے کے لیے کام لیا جاتا ہے۔ نیز اس کے لیے جس اہتمام اور شخصی ارشاد و ارادت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یہ حلقوں میں محدود رہے۔ فلسفیوں کے یہاں بھی فطری عقل کافی نہیں بلکہ وہ مکتبی عقل سے کام لیتے ہیں جو ہر کس و ناکس کو حاصل نہیں۔ مکتبی عقل بسا اوقات شکوک پیدا کرتی ہے اگر عوام کو ان کی استعداد سے زیادہ اونچا اٹھا کر اس کی سطح پر لانے کی کوشش کی جائے تو ان کے سیدھے سادھے فکر و عمل کی بنیادیں ہل جاتی ہیں اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہنی خلفشار کے ساتھ ساتھ سماجی زندگی میں خلجان اور بے راہ روی پیدا ہوجاتی ہے۔ اسی لیے فلاسفہ کا ایک کہنا یہ بھی ہے کہ فلسفہ اور دین میں تعارض نہیں البتہ فلسفہ خواص کے لیے ہے اور دین عوام کے لیے۔ دین چونکہ فطری عقل سے مخاطب ہوتا ہے۔ اس لیے وہ ہر ایک کے اطمینان کا باعث ہوتا ہے، اس کی دلیلیں بقول امام غزالی کے موٹی موٹی اور دل کو تسلی بخشنے والی ہیں، اس کے احکام ایسے سادہ اور ان کی مصلحت ایسی صاف ظاہر ہے کہ کسی کے اوپر بار نہیں بنتے۔ اس کے مطابق اپنے فکر و عمل کو ڈھال کر انسانیت اپنی صلاح اور فلاح قائم رکھتی ہے۔

ابنِ طفیل کا فکری تجزیہ

بارہویں صدی عیسوی کا آغاز تھا کہ مغرب میں محمد ابنِ تومرت نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا اور الموحدین کی نئی تنظیم کی بنیاد ڈالی۔ اس کے دوسرے اور تیسرے جانشین ابویعقوب یوسف (۱۱۶۳ — ۱۱۸۴ء) اور ابویوسف یعقوب المنصور، (۱۱۸۴ — ۱۱۹۹ء) کے عہد میں اس نئی تنظیم کی قوت وعظمت اپنے اوج کو پہنچ گئی۔ اس عہد کی ایک خاص بات یہ تھی کہ اشعری اور غزالی کا طریقہ جو پہلے ملحدانہ اور خلافِ اسلام تصور کیا جاتا تھا اب مشرق میں مقبولیت حاصل کرنے کے بعد مغرب میں بھی قدر کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ عقائد کے بارے میں عقل وسمجھ سے کام لے کر انہیں ''تجسیم'' اور ایسی ہی دیگر آلائشوں سے پاک کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ عوام کی یکجہتی برقرار رکھنے کی طرف بھی بڑی توجہ کی گئی۔ اس سلسلہ میں فقہا کے اختلافات سے عام بیزاری پھیل گئی اور ردِعمل کے طور پر قرآن اور سنت کی حرف بحرف پابندی پر زور دیا جانے لگا۔

یہ وہ دور تھا جس میں ابن طفیل نے جنم لیا۔ اس کا پورا نام ابوبکر محمد بن عبدالملک بن طفیل القیسی تھا۔ پیدائش بمقام قادیس مابین ۱۱۰۰ء اور ۱۱۱۰ء کے لگ بھگ قیاس کی

جاتی ہے۔ ابتدا میں غرناطہ کے حاکم کا سکریٹری رہا، پھر طب میں شہرت حاصل کی اور طبیب اور وزیر کی حیثیت سے ابویعقوب یوسف کے درباریوں میں جگہ حاصل کرلی۔ خود بادشاہ بھی عرب کے قبیلۂ قیس سے تعلق رکھتا تھا جس سے کہ ابن طفیل منسوب تھا۔ اس کے علاوہ ابویعقوب یوسف عربی زبان اور احادیث کا عالم، مطالعہ کا شوقین اور فلسفے کے مباحث سے گہری دل چسپی رکھنے والا تھا۔ گو عوام میں اختلافِ رائے کے خطرے کا ہر ممکن طریقہ سے سدِ باب کیا جاتا تھا لیکن علمی مجالس میں پوری آزادی کے ساتھ فلسفے کے نظریات کی چھان بین کی جاتی تھی۔ اس ذوق کی تسکین کے لیے ابو یعقوب یوسف نے طب اور فلسفے کی کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کیا تھا۔ جس کو اندلس کے اموی بادشاہ حَکم کے مشہور کتب خانہ کے قریب قریب برابر بتایا جاتا ہے۔ ابنِ طفیل نے سلطنت کے انتظامی امور میں تو شاید ہی کوئی بڑا حصہ لیا ہو لیکن اس کا وقت بیش تر اپنے سرپرست کے کتب خانے میں گزرتا جہاں وہ فکر و مطالعہ میں مصروف رہتا۔ نیز جسے وہ علمی حیثیت سے باکمال دیکھتا اسے بادشاہ کے حضور میں لا کھڑا کرتا۔ چنانچہ ابن طفیل ہی تھا جس نے ابنِ رُشد کو اپنے سرپرست کے دربار میں پیش کرکے فلسفے کی خدمت پر آمادہ کیا۔ بالآخر ۱۱۸۲ء میں ابنِ رُشد ہی کے حق میں وہ طبیب خاص کے منصب سے سبکدوش ہوا۔ اس کے بعد بھی ابویعقوب یوسف اور ابو یوسف یعقوب دونوں کے دربار میں اسے بڑی منزلت حاصل رہی۔ ۸۶-۱۱۸۵ء میں جب وہ مراکش میں فوت ہوا تو ابو یوسف یعقوب نے بذاتِ خود اس کے جنازہ کا اہتمام کیا۔

ابنِ طفیل کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے طب میں کچھ کتابیں تصنیف کیں اور علمِ فلک میں بھی بعض نئی باتیں دریافت کیں، اس کا شاہکار وہی کتاب ہے جو خوش قسمتی سے ہمارے ہاتھ میں ہے یعنی ''حی بن یقظان''۔

ابنِ طفیل کے عہد سے پہلے مسلمانوں کو یونانی فلسفے کا مطالعہ کرتے کرتے اب اتنا عرصہ گزر چکا تھا کہ عقل کی دخل اندازی سے خوف و ہراس اور دین کے بارے میں محض جذباتی تعصب کم از کم علمی حلقوں سے زائل ہوگیا تھا۔ اب عالمِ اسلام کے بہترین دماغ

اس طرف توجہ صرف کر رہے تھے کہ یونانی فلسفہ اور حکمتِ دین دونوں کا امتزاج تیار کریں۔ اس امتزاج میں سب سے بڑی حقیقت جس کو بروئے کار لایا گیا وہ یہ تھی کہ عقل اور فلسفے سے خدا کے وجود تک رہنمائی ہوتی ہے۔ دوسری طرف اس کا لحاظ رکھا گیا تھا کہ دین کی تفصیلات توفیقی ہیں اور انسانیت کی صلاح و فلاح کے لیے ضروری ہیں۔ بالآخر عقل اور دین کی دو اینٹوں کو جس گارے سے جوڑا گیا وہ تصوّف تھا یعنی انسان کی سعادت قُصویٰ اس میں ہے کہ عقل اور نقل سے مستفید ہونے کے بعد کشف کی مدد سے مشاہدۂ حق میں مصروف ہوجائے۔ جب یہ امتزاج تیار ہوگیا تو فلاسفہ نے اپنی کوشش اس طرف صرف کی کہ عام علمی دل چسپی رکھنے والے لوگوں کو یہ دکھائیں کہ یہ امتزاج محض خیالی چیز نہیں بلکہ علمی اور واقعی چیز ہے۔ اس غرض کے لیے قصے کے قالب کو سب سے زیادہ مؤثر پایا گیا۔ اس طرح کہ ایک انسان فرض کیا جائے جو انسانوں کی صحبت سے دور نشوونما پائے پھر یہ دکھایا جائے کہ کس طرح اپنی فطری عقلی اور جبلّی صلاحیتوں کی مدد سے وہ متوحّد ہوجاتا ہے، ایک خدا پر ایمان رکھتا ہے، پھر عالم روحانی سے واقفیت حاصل کرتا اور اپنی روح سے مشاہدۂ حق میں لگ کر سعادتِ قصویٰ پر فائز ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں دونوں نے اس موضوع پر رسالے لکھے۔ ابنِ سینا کا رسالہ ''حی بن یقظان'' ہمارے ہاتھوں میں ہے۔ ابنِ ماجہ کا رسالہ ''تدبیر المتوحد'' فنا ہوگیا۔ البتہ اس کا ایک خلاصہ عبرانی زبان میں محفوظ ہے۔ ابنِ سینا کا رسالہ ایک رمزیہ قصہ ہے جس میں عقل کو حی بن یقظان کا نام اور معمر تجربہ کار انسان کی شکل وصورت دی گئی ہے۔ اس کی ایک جماعت سے ملاقات ہوتی ہے جس کے افراد انسان کی مختلف قوتوں غضب شہوت وغیرہ کا کردار ادا کرتے ہیں۔ حی بن یقظان ان قوتوں کی تسخیر کے طریقے بتاتا ہے۔ پھر عالم روحانی کا کچھ حال بتا کر اور اس کے بادشاہ کے دیدار کا شوق دلا کر رخصت ہوجاتا ہے۔ ابن سینا کے ''اشارات'' میں ایک اور قصہ ابسال وسلامان کے نام سے بھی ہے۔ وہ بھی اسی طرح رمزیہ ہے۔ یعنی اس میں بھی انسان کی مختلف قوتوں کے افراد کے نام دیے گئے ہیں اور انسانی قوتوں کی کشاکش کو افراد کے رشتوں اور تعلقات کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔

ابنِ طفیل، ابنِ سینا کے دونوں قصوں ''حی بن یقظان'' اور ''ابسال وسلامان'' کا ذکر کرتا ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ طفیل کے زمانہ میں ''حی بن یقظان'' اور ''ابسال وسلامان'' کی شخصیتیں چند معیّن فلسفی نظریات کے مجسموں کی حیثیت سے شہرت پا چکی تھیں اس لیے کہ ابنِ طفیل ابنِ سینا سے صرف نام مستعار لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ ابنِ سینا کے قصے کی غرض وغایت سے بھی اتفاق رکھتا ہے لیکن باوجود اس کے دیکھا جائے تو دونوں قصوں میں کوئی بھی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ ابنِ طفیل کا حی بن یقظان ہر لحاظ سے ایک واقعی انسان ہے۔ اس کی پرورش، اس کی مادّی زندگی، اس کے خیالات کا منزل بہ منزل ارتقا سب جیتے جاگتے کی جیتی جاگتی تصویریں ہیں۔ قصے کے واقعات کا ایسا گٹھا ہوا ہونا اور کردار کا حقیقت اور واقعیت سے اتنا قریب ہونا اگر عام اسلامی ادب میں نہیں تو کم از کم عربی ادب میں ایک نادر چیز ہے۔ پھر سونے پہ سہاگہ یہ کہ زبان بھی اسی مناسبت سے سادہ بے تکلف سلیس اور موقع وغایت کے مطابق ہے۔

''حی بن یقظان'' یہ نام معنی کی پوری پوری رعایت کے ساتھ اختیار کیا گیا ہے۔ ''حی'' سے مراد ہے وہ شخص جو اپنی ساری قوتوں اور صلاحیتوں کا جس غرض وغایت کے لیے وہ ودیعت کی گئی ہیں پورا پورا استعمال کرے۔ ''یقظان'' سے مراد خدا کی رحمت ہے جس کی بابت آیت الکرسی میں کہا گیا ہے کہ ''سونا تو سونا وہ اونگھتا تک نہیں، خدا کی طرف نسبت سے اس کے فطرت کی حالت میں ہوے کا اشارہ ہے — کیا یہ نام ابنِ سینا کا وضع کردہ ہے؟ اس کی تحقیق نہیں ہوسکی مسلمان فلسفیوں میں یہ کیونکر رائج ہوا؟ اس کی بابت کچھ زیادہ معلوم نہیں۔ مستشرقین نے بڑی کاوش سے ایک قصہ ایسا دریافت کیا ہے جو کھینچ تان کر ابنِ طفیل کے حی بن یقظان کی اصل معلوم ہوتا ہے۔ یہ ان بے شمار قصوں میں ہے جو سکندر کی شخصیت کے گرد گھڑے گئے۔ اس کا عنوان ہے ''ذوالقرنین کا قصہ اور صنم بادشاہ اور اس کی بیٹی کی کہانی۔'' قصہ کا خاکہ یہ ہے کہ اسکندر ارین نامی ایک جزیرہ میں پہنچا جہاں ایک بڑا بُت تھا اور اس پر کچھ عبارت کندہ تھی۔ اسکندر نے ایک عالم سے ترجمہ کرایا تو معلوم ہوا کہ جس کا بت ہے اس کی زندگی کی کہانی ہے۔ وہ ایک بادشاہ کا نواسا تھا۔ بیدا

ہوتے ہی اس کو اس کی ماں نے سمندر میں ڈال دیا۔ موجوں کے سہارے وہ ایک غیر آباد جزیرے میں پہنچا جہاں ایک ہرنی نے اس کی پرورش کی۔ بڑا ہوکر اس نے غور وفکر کی صلاحیت پیدا کرلی (گو حکمت یا تصوّف نہ حاصل کرسکا) پھر اس جزیرے میں ایک شخص پہنچا جس نے اس کو علوم سکھائے (حیّ بن یقظان نے خود حاصل کیے) یہ شخص اس کا باپ تھا۔ یہ وزیر کا بیٹا تھا جس سے اس کی ماں کو حمل ہوا تھا۔ بادشاہ نے ناراضگی کے باعث اس کو ایک جہاز میں سوار کراکے اس جزیرے پر ڈلوادیا تھا اس کے بعد ایک جہاز اس جزیرہ کے پاس سے گزرا جس نے باپ بیٹے دونوں کو جو اس وقت تک ایک دوسرے سے اپنے رشتے کی بابت اَن جان تھے۔ پھر اُسی آباد جزیرے میں پہنچا دیا۔

یہاں تک اس قصے میں اور حیّ بن یقظان کے قصے میں مشابہت پائی جاتی ہے، اس کے بعد دونوں قصے جدا جدا ہیں۔ اسکندر کا یہ قصہ اندلس کی لوک کہانیوں میں بہت مشہور تھا، اسی کی بنا پر (Baltazar Jracian) نے اپنی کتاب ''کریتیکون'' لکھی اور یہی قصہ ابنِ طفیل کے حیّ بن یقظان کی اصل ہوسکتا ہے۔ ایک مشہور عام قصے سے ابنِ طفیل نے قالب اخذ کیا اور اس پر اپنے فلسفیانہ خیالات کا گوشت پوست چڑھایا یا پھر اپنے اسلوبِ بیان اور قوتِ تالیف سے اس میں جان ڈال دی۔

اسکندر سے متعلق اندلس کی اس لوک کہانی کو سامنے لانے اور اس کا حیّ بن یقظان سے موازنہ کرنے کا شرف گارسیا گومس (Garcia Gomez) کو حاصل ہے۔ ان کے خیال کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ قصے میں جو جزیرے کا نام ارین مذکور ہے وہ وہی قبۃ الارض ہے جس سے کہ ہند کی قدیم علمی روایت کے مطابق جگہوں کا محلِ وقوع متعین کیا جاتا تھا۔ یہ خطِ وسط ہند کے شہر اجین سے گزرتا ہوا جزیرۂ لنکا کے جنوب میں خطِ استوا کو قطع کرتا تھا۔ جب یہ علمی روایت عربوں کے یہاں منتقل ہوئی تو اجین بگڑ کر ازین اور یورپ تک پہنچتے پہنچتے (Arin) ہوگیا۔ بہرحال مشرق ومغرب اور شمال وجنوب کے بیچوں بیچ کا نقطہ لنکا میں نہیں تو لنکا کے بہت قریب فرض کیا جاتا تھا۔ ابنِ طفیل نے بحرِ ہند کے غیر آباد جزیرے کا جو بیان دیا ہے وہ بھی لنکا مناسبت رکھتا ہے اور عام طور

سے خیال کیا جاتا ہے کہ اس سے لنکا ہی مراد ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ بہشتِ ارضی یا مہبطِ آدم پرانے عقیدے کے مطابق اس جزیرے میں تھا۔ گو اس عقیدے کی اصل بدھ مذہب میں ملتی ہے تاہم آدم کا نقشِ قدم آج تک زیارت گاہ بنا ہوا ہے۔ اس طرح انسان کی ابتدائے آفرینش سے اس جزیرے کا تعلق واضح ہے۔

ابنِ طفیل حی بن یقظان کی پیدائش کی بابت دو روایتیں بیان کرتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں انسان کے، بغیر ماں باپ کے مٹی سے پیدا ہونے کا امکان لوگوں کے ذہن میں تھا۔ یا ہوسکتا ہے کہ یہ محض آدم کی پیدائش کے قصے کا چربہ ہو۔ البتہ دیگر انواعِ حیوانات سے ارتقا کرتے ہوئے انسان کے درجے کو پہنچنے کے نظریے سے لوگ ناواقف تھے۔ دو حصوں والے قلب، تین حصوں والے دماغ اور جگر کی تخلیق، ان کے باہمی تعلق اور ان کے دوسرے اعضا سے تعلق کی بابت ابنِ طفیل کے بیانات اس وقت کے علمِ تشریح اور علمِ نفس کے نتائج کے آئینہ دار ہیں۔ سب سے زیادہ لحاظ کے قابل وہ باتیں ہیں جو وہ روح اور روح کی جسم سے وابستگی کے متعلق کہتا ہے: قلب کے ایک خانے میں گرم بھاپ کے قسم کی ہوا ہے جو سفید کُہر سے مشابہ ہے۔ یہی حرارت غریزی ہے جو جسم کے سارے اعضا میں پھیلتی اور ان کو اپنے اپنے اعمال انجام دینے کی قوت و صلاحیت بخشتی ہے۔ اسی سے روح متعلق ہوتی ہے جو غیر جسمانی ربانی چیز ہے۔ کبھی کبھی روح اور روح کی اس صورت کو جو سارے جسم کو عمل کی صلاحیت بخشتی ہے قلب بھی کہا جاتا ہے۔ جو درحقیقت ایک جسمانی عضو کا نام ہے۔ اس کے مقابلے میں جالینوس کا یہ خیال تھا کہ جس جگہ روح اور جسم کا اتصال ہوتا ہے وہ دماغ ہے ابنِ طفیل اس کا قائل نہیں۔

آگے چل کر حی بن یقظان موجوداتِ عالم کا باہمی اتفاق و اختلاف ملاحظہ کرتا ہے اور اس کی بدولت موجودات کی جنس، نوع اور فصل دریافت کرلیتا ہے۔ فصل ہی کا دوسرا نام نفس اور صورت ہے۔ نفسِ حیوانی، نفسِ نباتی اور طبیعت کی ترتیب ارسطو سے لی گئی ہے۔ جسمِ مطلق کی بابت غور وفکر کرتے ہوئے حی بن یقظان ہیولیٰ اور صورت کا آپس میں ربط معلوم کرتا ہے کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوسکتا، پھر صورتوں کا ادل بدل دیکھ

کر فوراً اس کا ذہن "صورت گر" کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی کو سارے فلسفے کا نچوڑ کہنا چاہیے۔

اجسامِ سماجی ہمیشہ سے انسان کے لیے جاذب نظر رہی ہیں۔ ان کو دیکھ کر پہلی بات جو خیال میں آتی ہے وہ یہ کہ ان میں تغیر وتبدّل نہیں اور یہ ایک دقیق نظام کے پابند ہیں۔ ابنِ طفیل کا ان میں ذات (روح) فرض کرنا اور ان کو یہ بتانا کہ وہ مشاہدۂ حق سے بہرہ ور ہیں، وہ باتیں ہیں جو پرانے فلسفے اور تصوف کا جزو ہیں۔

خدا کا تصور جو ابنِ طفیل پیش کرتا ہے بعینہٖ وہی ہے جو فلسفے سے متاثر معتزلہ کا تھا۔ معتزلہ میں بعض صرف صفات سلبی مانتے تھے اور صفات اثباتی سے قطعاً انکار کرتے تھے۔ لیکن ابنِ طفیل اس رائے کا قائل ہے جس کی رُو سے صفات اثباتی خاص طور پر علم اور قدرت خدا کی ذات ہیں لیکن ذات سے جدا نہیں پائی جاتی ہیں۔ کلام بھی جس کے متعلق اختلاف رائے نے فتنے کی شکل اختیار کی انھی صفات میں سے ہے۔

غذا کے بارے میں حی بن یقظان جو حدود مقرر کرتا ہے اور جس طرح وہ حیوان اور نبات کو ہر آفت سے بچانا اپنا فرض خیال کرتا ہے ان خیالات میں ہندی فلسفے کا اثر نمایاں ہے۔ یہ خیالات بغداد کی علمی وتمدّنی سرگرمیوں کے زرّین عہد میں مسلمانوں میں خاصے پھیلے ہوئے تھے اور متعدد زاہدوں، فلسفیوں اور شاعروں کے یہاں ملتے ہیں۔ "سمنی"، یعنی بودھ عالموں اور مناظروں کی بغداد میں سکونت کے بہت سے حوالے پائے جاتے ہیں۔ کوئی تعجب نہیں کہ مسلمان ان کے فلسفے اور طریقۂ زندگی سے اچھی طرح واقف تھے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آگ کے بیان کو ابنِ طفیل نے جو اہمیت دی ہے۔ اس میں ایرانی عقیدے کا اثر نمایاں ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حی بن یقظان آگ سے فائدہ اٹھانے اور اس کو اپنی ضرورتوں کے لیے استعمال کرنے کی حد سے آگے نہیں بڑھتا۔ انسان کی مادّی ضروریات کو فراہم کرنے میں یقیناً آگ کو ایک درجہ حاصل ہے۔ حی بن یقظان بھی صرف اسی کا قائل نظر آتا ہے۔

حی بن یقظان کی زندگی میں پہلی منزل وہ ہے جب وہ یقین کرتا ہے کہ سارا وجود ایک کارساز کی بدولت ہے۔ دوسری منزل وہ ہے جب وہ اپنی ذات اور ذاتِ حق کے متعلق تصورات قائم کرتا اور پھر ریاضت کرتے کرتے مشاہدۂ حق سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ تیسری منزل وہ ہے جب اس کی ابسال سے ملاقات ہوتی ہے۔ ابھی تک حی بن یقظان جس کا مدار عقل اور کشف پر تھا، خدا کو پہچانتا ہے لیکن شرع کی تفصیلات سے ناواقف ہے۔ ابسال اس کو یہ تفصیلات بتاتا ہے تو ان کو وہ اطاعت شعاری کے طور پر اختیار کرلیتا ہے۔ وہ شرع میں اور اپنی عقل سے پیدا کیے ہوئے نتائج اور ذات کے مشاہدات میں کوئی تناقض نہیں پاتا۔ البتہ اس بات سے اسے قلق ہوتا ہے کہ عام لوگوں نے شارع کے الفاظ کو سمجھنے میں عقل سے کام نہیں لیا اور ان 'امثال' کی بدولت جو قرآن میں استعمال کی گئی ہیں تشبیہہ، تجسیم اور ایسی ہی دوسری غلطیوں میں پڑ گئے، اسے ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ شرع میں مادّیات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ اگر ہر انسان صرف زندہ رہنے کے لیے کھاتا پیتا تو زکوٰۃ کے احکام کی ضرورت ہی نہ تھی۔ یہ محض ایک زاہدانہ اور صوفیانہ خیال ہے۔

ابسال اور سلامان کے قصے کی اصل بھی یونانی بتائی جاتی ہے لیکن ہم کو محض ناموں سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ کہا جاتا ہے کہ اس یونانی قصے کو حسنین ابنِ اسحاق نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ ابنِ سینا نے اس نام کے قصے کو اشارات میں شامل کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا وہ بھی ایک رمزیہ قصہ ہے جس میں انسان کی مختلف قوتوں کو چند شخصیتوں کی باہمی کشاکش کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف ابنِ طفیل کے اشخاص صحیح معنی میں گوشت پوست والے انسان ہیں۔ اس سلسلے میں ایک بات جس کی طرف توجہ نہیں کی گئی یہ ہے کہ ابن طفیل کے نام بامعنی الفاظ ہیں اور کردار کی مناسبت سے اختیار کیے گئے ہیں۔ ابسال (جس کی محرف شکل ''اسال'' کہیں کہیں پائی جاتی ہے) ایک تنہائی پسند شخص ہے جس کو غور وفکر نہ کرنے والے عوام کے ساتھ زندگی بسر کرنا دوبھر ہوجاتا ہے۔ عربی میں بسل کا مادہ محرومی، ملامت اور نکال پھینکنے کے معنی میں ستعمال ہوتا ہے اس لحاظ سے یہ

نام نہایت موزوں ہے۔ اسی طرح سلامان وہ شخص ہے جو دوسرے انسانوں کے ساتھ صلح و آشتی، میل ملاپ کے ساتھ رہتا ہے۔ اس کا نام 'سلام' کے مادہ سے مشتق ہے۔

ارسطو کے فلسفے کا ایک جزو ایسا ہے جو اسلام سے ٹکراتا ہے یعنی عالم کے قدیم ہونے کا نظریہ چنانچہ معتزلہ اور ان کے مخالفین دونوں نے اس کے رد میں اپنی اپنی طاقت صرف کی۔ ابنِ طفیل اپنے نقطۂ نظر سے اس بحث کو لا طائل قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہر دو حال میں وہ مرکزی حقیقت اپنی جگہ قائم رہتی ہے کہ اس عالم کا کوئی چلانے والا ہے اور اسی سے ہمیں سروکار رکھنا چاہیے۔ البتہ وہ عالم کی ابدیت کا قائل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عالم میں تغیر و تبدل ہے لیکن اس کے لیے فنا نہیں۔

''اتحاد'' کی منزل پر پہنچ کر ابنِ طفیل گھبرا جاتا ہے اور قدرے جھنجلاہٹ کے ساتھ ''چمگادڑ'' قسم کے لوگوں کو عقل کی رسائی کی حدود بتانے لگتا ہے۔ یعنی یہ کہ عقل محسوسات سے کلیّات اخذ کرتی ہے، دوسرے عالم کی بابت جب وہ محسوسات پر قیاس کرنے لگے تو راستے سے بھٹک جاتی ہے۔ اسی لیے ابنِ طفیل کو بار بار یہ کہنے کی ضرورت پڑتی ہے کہ عالم بالا سے متعلق ذات کے تجربات و مشاہدات احاطۂ بیان میں نہیں آسکتے اس لیے کہ وہ ایسے ہوتے ہیں جنھیں نہ کبھی کسی کان نے سنا، نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ ان کا خیال کسی بشر کے دل میں گزرا ہے۔ یہ جملہ اسی طرح پرانے فلسفیوں کے یہاں بھی ملتا ہے[1]۔ جو اس پر تکیہ کیے ہوئے ہیں۔ اپنے اس عام نظریے کے مطابق کہ شرع میں جو کچھ وارد ہوا وہ حقائق کی محض امثال ہیں، ابنِ طفیل موت کے بعد عذاب اور ثواب کی تفسیر خدا کے دیدار اور حجاب سے کرتا ہے۔ البتہ وہ صریح الفاظ میں فارابی کے اس خیال پر طعن کرتا ہے کہ سزا اور جزا اسی دنیا میں ہے اور بجا طور پر اس خیال کو مخرب اخلاق بتاتا ہے۔ ابن طفیل کو اس حقیقت کا ہر جگہ پاس ہے کہ فلسفۂ انسانیت کی صلاح و فلاح میں ممد و معاون رہے یہ نہ ہو کہ دین کی افادیت کو تہ و بالا کردے۔

یہ بات بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ ابن طفیل جا بجا آیات قرآن کا جوں کی توں یا

1 ...یہی الفاظ ایک حدیث میں بھی ملتے ہیں۔

اشارۃً استعمال کرتا ہے۔ کہیں کہیں احادیث نبوی بھی ہیں۔ اس سے اس کا مقصود اس بات کی تاکید کرنا ہے کہ فلسفہ اور دین میں کوئی تضاد نہیں لیکن عقل اور کشف کے زینے سے انسان وہیں پہنچ جاتا ہے جہاں شرع اس کو لے جاتی ہے بلکہ دقیق الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ جہاں کی شرع اس کو خبر دیتی ہے۔ قصے کے خاتمے کے قریب جب وہ شرع اور عوام کی ذہنیت میں مطابقت دکھاتا ہے تو آیات قرآنی کے اقتباسات کثرت سے اور جا بجا ملتے ہیں۔

ابنِ طفیل کے مقدمے سے جس کا خلاصہ آگے آتا ہے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیش رووں میں سے کلیۃً کسی کا مقلد نہیں۔ اگر کوئی دوسرا شخص خود اس کی تقلید کرے تو وہ بھی اسے گوارا نہیں، چنانچہ وہ اپنے ممدوح کو اس سے خبردار کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ان سے بھی اختلاف رکھتا ہے جن کے یہاں محض فکری بحث ہے، خواہ وہ عارفین کے مقامات سے آگاہ کیوں نہ ہوں اور ان سے بھی جو براہِ راست مشاہدے پر گامزن ہونے کو کہتے ہیں۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کی بابت خالص ذہنی داؤ پیچ جو مکتبی عقل کی خصوصیت ہے۔ شریعت میں ممنوع ہیں، البتہ کائنات کا رشتہ اس کے موجد و مدبّر سے دریافت کرنا فطری عقل کا کام ہے جس کی مثال حیّ بن یقظان کی زندگی کی پہلی منزل میں ملتی ہے۔ یہ درحقیقت اس حدیث نبویؐ کی تفسیر ہے جس میں کہا گیا ہے ''اللہ کی مخلوقات پر غور و فکر کرو، اللہ کی ذات پر نہیں[1]'' (ابن عبدالبر ''اللہ کی مخلوقات'' کے بارے میں کہتے ہیں ''اللہ کی مخلوقات جو اللہ کے وجود پر دلالت کرتی ہے'') ابنِ طفیل کو اس بات کا بڑا دکھ تھا کہ مشائین یعنی جو محض فکری بحث اور نظری علم کے قائل ہیں، وہ بھی چند ایسے نتائج پر پہنچتے ہیں جنھیں وہ عوام کو بتاتے ہوئے ڈرتے ہیں اور اشراقین یعنی کشف اور علم لدنّی کے علم بردار تو یہ کہتے ہیں کہ ان کے تجربات داخلی اور ذاتی ہیں اور جو ان کا حلقہ بگوش نہ ہو اسے بتائے نہیں جا سکتے۔ غزالی کی بابت مشہور تھا کہ انھوں نے کتابیں کی کتابیں چھپا کر رکھی ہیں جو صرف محرمان راز کے لیے ہیں۔ ان کے

۱۔ ''تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللهِ''۔

اقوال میں جو تناقص پایا جاتا ہے۔ تھی ۔ لیے کہ وہ مختلف طبقوں سے مختلف قسم کی بات کرتے تھے اس کا نتیجہ ابن طفیل کے زمانے میں یہ ہوا کہ لوگوں کو ں شجر ممنوعہ کی تلاس و جستجو ہوئی اور فلسفے کا ادّعا کرنے والوں ے حعلی سکّے چلانے شروع کیے جس کی بدولت دین سے برگشتگی کا اندیشہ پیدا ہونے لگا۔ جو ابن طفیل کو کسی طرح گوارا نہ تھا۔ اس لیے جیسا کہ حی بن یقظان کے خاتمے میں مذکور ہے ابن طفیل کو یہ ضروری معلوم ہوا کہ عام لوگوں کو کم از کم مختصر اشاروں کے ذریعہ یہ تو بتادیا جائے کہ وہ ، تیں حو احاطۂ بیان میں نہیں آسکتیں کس نوعیت کی ہیں تا کہ لوگ گم راہ کر ے والوں ں چالوں سے باخبر رہیں۔

ابن طفیل سے پہلے بہت سے مفکر ں ے اپنے اپنے طبا ۔ ر طوبیٰ (Utopia) کا تخیل پیش کیا جس سے انھوں ے ظاہر کیا کہ ۔ سا یت ے چنے ہوئے افراد اپنی غیر معمولی صلاحیتوں سے کمال کی ان حدوں تک سکتے ہیں۔ یہ شرف ابن طفیل کو حاصل ہے کہ اس نے ایسا طوبیٰ لکھا جس میں یہ دکھایا کہ ہر انسان محض اپنی فطری صلاحیتوں سے کمال کے کس درجہ کو حاصل کرسکتا ہے۔ حی ں یقظان اگر ایک فرد اور انسان کی جدوجہد کی روداد نہ سہی تو انسانیت کے مجموعے کی ترقی کی داستان تو یقیناً ہے۔

حصّہ دوم

ابنِ طفیل کے مُقدِّمہ کا خلاصہ

سب تعریف ہے اللہ کے لیے۔ جس نے سکھایا قلم کے ذریعے، سکھایا انسان کو وہ جس کا کہ اسے علم نہ تھا[1]۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ بجز اللہ کے اور کوئی معبود نہیں وہ ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں اور محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں۔ جن کا خُلق پاکیزہ، معجزہ روشن، دلیل لاجواب کرنے والی اور تلوار پرکشیدہ ہے۔ اللہ کا درود اور سلام پہنچے ان کو اور ان کے آل و اصحاب کو جو بلند ہمت تھے اور خوبیاں اور نمایاں صفات رکھتے تھے اور بہت بہت سلام ہو سب صحابہ اور تابعین پر سزا اور جزا کے دن تک۔

نیک برادر و مخلص دوست! اللہ تمہیں ابدی زندگی اور سرمدی سعادت نصیب کرے۔ تم نے خواہش ظاہر کی ہے کہ جہاں تک میرے امکان میں ہے میں تمہیں ''حکمت مشرقیہ[2]'' کے وہ رموز بتاؤں جنہیں شیخ رئیس ابوعلی بن سینا نے بیان کیا ہے۔ تمہارے سوال سے میرے ذہن میں ایک نیک خیال اُبھرا جس کی بدولت الحمدللہ مجھے ایسی حالت کا مشاہدہ کرنے کو ملا جو پہلے میسّر نہ ہوا تھا اور میں ایک ایسی منزل کو پہنچا جو

---

۱ آیت قرآنی الذی علّمَ بالقلمِ ۝ علّم الانسان مالم یعلمْ ۝

۲ مشرق کی حکمت، اس کے مقابلے میں یونانی فلسفہ کو مغرب کی حکمت کہا جاتا تھا۔

اتنی عجیب وغریب ہے کہ زبان اور قوتِ بیان اس کے وصف سے عاجز ہے۔ اس لیے کہ اس کا انداز، زبان وقوتِ بیان کی صلاحیت سے جدا اور اس کی دنیا ان دونوں کی دنیا سے مختلف ہے۔ اتنا ضرور ہے کہ اس حالت میں ایسا انبساط، سرور، لذت اور نشاط ہے کہ جو اس تک پہنچ جائے اور اس کی سرحد کے کسی حصے کے قریب آ جائے تو وہ اتنا بے قابو ہو جاتا ہے کہ اس کی بابت کچھ چھپا نہیں سکتا، نہ اس راز کو مخفی رکھ سکتا ہے۔ بلکہ اس کو ایسا طرب، نشاط اور شگفتگی لاحق ہوتی ہے کہ وہ تفصیلی تو نہیں البتہ اجمالی شکل میں اس کا اظہار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو علوم سے بے بہرہ ہیں تو وہ اس بارے میں بغیر سوچے سمجھے بول پڑتا ہے۔ بعض نے تو اس حالت میں یہاں تک کہا کہ ''پاک ذات ہے میری، میری شان کتنی بڑی ہے[1]۔'' ایک اور نے کہا ''انا الحق'' ایک دوسرے نے کہا ''اس جامہ میں اللہ ہی اللہ ہے[2]۔ لیکن شیخ ابوحامد غزالی رحمۃ اللہ علیہ جب اس حالت کو پہنچے تو انھوں نے مثال کے طور پر یہ شعر پڑھا۔

''جو کچھ بھی سامنے آیا نہ میں اس کا بیان کرتا ہوں
نہ تم اس کی بابت کچھ پوچھو، بس سمجھ لو کہ وہ اچھا ہی تھا[3]۔''

بے شک وہ معارف سے باخبر اور علوم سے آگاہ تھے۔

ابوبکر الصائغ (ابن ماجہ) کے قول کو دیکھو جو اتصال کے بارے میں کہتے ہیں کہ جو اس کتاب کے معنی مقصود کو پالے گا اسے یہ معلوم ہوگا کہ متداول علوم اس درجہ کو نہیں پہنچتے۔ اس کو سمجھنے والے کا درجہ بھی جداگانہ ہوگا، اس کے اعتقادات ہیولائی نہیں رہیں گے جنھیں حیات طبعی سے نسبت دی جاسکے، بلکہ وہ ان احوال سے بدل جائیں گے جنھیں بجا طور پر احوال الٰہی کہنا چاہیے۔ اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس کو یہ انعام دیتا ہے۔ یہ مرتبہ جس کی طرف ابوبکر نے اشارہ کیا ہے علمِ نظری اور بحثِ فکری کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ اس مرتبے تک تو بے شک پہنچے لیکن اس سے آگے قدم نہ بڑھا سکے۔

---

۱ ''سُبْحَانَ مَا اَعْظَمَ شَانِیْ'' یہ جملہ ابویزید بسطامی کی طرف منسوب ہے۔
۲ ''لَیْسَ فِی الثَّوبِ اِلَّا اللّٰہُ''
۳ فَکَانَ مَاکَانَ مِمَّا لَسْتُ اَذْکُرُہٗ فَظُنَّ خَیْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَبَرِ

رہا وہ مرتبہ جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا تو وہ اس مرتبے سے مختلف ہے گو دونوں اس لحاظ سے ایک ہیں کہ اُس میں کوئی بات اس کے خلاف منکشف نہیں ہوتی۔ وجہ مغائرت یہ ہے کہ اُس میں زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور اس کا مشاہدہ جس ذریعے سے ہوتا ہے اسے اگر ہم 'قوت' کہیں تو ہمارا یہ کہنا صرف مجاز کے طور پر ہوگا۔ اس لیے کہ نہ تو عوام کے الفاظ میں اور نہ خواص کی اصطلاحوں میں کہیں بھی ہم کو ایسا کلمہ نہیں ملتا جو اس صفت کو ظاہر کر سکے جس کے ساتھ اس قسم کا مشاہدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ حال جس کا ہم نے ذکر کیا اور جس کے ذوق کی تحریک ہمارے ذہن میں تمہارے سوال سے پیدا ہوئی ان احوال میں سے ہے جن کی شیخ ابوعلی نے خبر دی ہے وہ کہتے ہیں کہ جب ارادت اور ریاضت انسان کو ایک خاص حد تک پہنچا دیتی ہیں تو نورِ حق کے دیدار کی کیف آور جھلکیاں اسے دکھائی دیتی ہیں۔ یہ تجلّیاں کوندتی اور پھر غائب ہوجاتی ہیں۔ بعدازاں وہ شخص جیسے جیسے ریاضت میں آگے بڑھتا جاتا ہے اچانک نمودار ہونے والی تجلّیوں میں بھی زیادتی ہوجاتی ہے اور جب وہ بہت آگے بڑھ جاتا ہے تو یہ تجلّیاں بلا ریاضت بھی سامنے آجاتی ہیں۔ ان جھلکیوں سے وہ بارگاہ قدس میں راہ پاتا ہے اور وہاں کی بابت باخبر ہوجاتا ہے۔ پھر جب اس پر ایک اور حال طاری ہوتا ہے تو اسے ہر چیز میں حق نظر آنے لگتا ہے اس کے بعد ریاضت اس درجے پر پہنچا دیتی ہے کہ اسے ہمہ وقت سکون واطمینان حاصل رہتا ہے اور اس کی معرفت دائمی صحبت بن جاتی ہے، اس کے بعد وہ درجہ بہ درجہ ترقی کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس کا باطن ایک صیقل کیے ہوئے آئینے کی طرح ہوجاتا ہے جس کا رُخ ذاتِ حق کی جانب ہو اور جس کے اثر کی بدولت وہ بے پایاں لذّت سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ اس مرحلے میں ایک طرف تو وہ ذاتِ حق کو دیکھتا ہے اور دوسری طرف اپنی ذات کو اور آگے چل کر وہ اپنے آپ سے بھی بے خبر ہوجاتا ہے اور صرف بارگاہِ قدس پر اس کی توجہ مرکوز ہوجاتی ہے۔ یہی 'وصولی' کی منزل ہے۔

یہ احوال جن کا شیخ ابوعلی نے بیان کیا ہے ان میں لحاظ اس بات کا ہے کہ ان کو ذوق سے حاصل کیا جائے نہ کہ ادراک نظری سے جس میں مقدمات قائم کرکے نتائج

نکالے جاتے ہیں اور قیاس آرائی کی جاتی ہے۔ اِدراک کی ان دونوں قسموں میں فرق معلوم کرنے کے لیے یہ مثال مفید ہوگی کہ فرض کرو کہ ایک مادر زاد اندھا ہے جو فطری طور پر غیر معمولی سمجھ اور قوی حافظہ رکھتا ہے۔ وہ پیدائش سے برابر ایک مخصوص شہر میں رہتا ہے وہاں کے لوگوں سے، بیشتر قسم کے حیوانات اور جمادات سے، شہر کے راستوں گلیوں اور بازاروں سے غرض ہر چیز سے پوری پوری واقفیت حاصل کر لیتا ہے تاآں کہ اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ بغیر کسی کی مدد کے شہر میں چلتا پھرتا ہے اور جو بھی سامنے آئے اسے فوراً پہچان لیتا ہے۔ محض بیانات سے رنگوں کا بھی ایک اندازہ رکھتا ہے۔ اب فرض کرو کہ اس مرتبے کو پہنچنے کے بعد اس کی آنکھوں میں روشنی آ جاتی ہے اور جب وہ شہر میں چکر لگاتا ہے تو کسی چیز کو اپنے تصور اور اعتقاد کے خلاف نہیں پاتا، رنگوں کو بھی ویسا ہی پاتا ہے جیسا اس کا اندازہ تھا۔ البتہ اس آخری حالت میں اسے دو باتیں نئی حاصل ہوں گی جن میں سے ایک دوسری کو تابع ہے۔ اوّل زیادہ وضاحت اور روشنی، دوسرے لذّت۔ جو مفکرین کہ ولایت کے درجے کو نہیں پہنچتے ان کا حال ویسا ہی ہوتا ہے جیسی کہ اندھے کی پہلی حالت اور محض بیانات سے پہچانے ہوئے رنگ ویسے ہی ہوتے ہیں جیسے وہ احوال جن کی بابت ابوبکر بن الصائغ نے کہا تھا کہ وہ حیاتِ طبیعی سے نسبت نہیں رکھتے، اللہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے ان کا انعام کرتا ہے۔ البتہ وہ مفکرین جو ولایت کے درجے کو پہنچ جاتے ہیں اور جن کو اللہ وہ چیز بخشتا ہے جس کو ہم نے بہ طورِ مجاز 'قوت' کہا ہے، ان کا حال ویسا ہوتا ہے جیسی کہ اندھے کی دوسری حالت۔ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ کوئی ہمیشہ سے روشن ضمیر اور روشن بصر ہو اور فکر کا محتاج نہ ہو۔

یہاں ہماری مراد وہ ادراک نظری نہیں جو عالمِ طبیعی سے متعلق ہو اس لیے کہ اس سے حاصل کی ہوئی چیزیں بالکل جدا ہوتی ہیں ان چیزوں سے جو اولیا کے ادراک سے حاصل ہوتی ہیں اور مابعد الطبیعیات سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان دونوں میں کوئی التباس نہیں ہوتا۔ بلکہ ہماری مراد وہ ادراک نظری ہے جو مابعد الطبیعیات سے متعلق ہو جیسا کہ ابوبکر بن الصائغ کو حاصل ہوا۔ اس قسم کے ادراک کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ سچا اور ٹھیک ہو۔ اسی

وقت اس کا مقابلہ اولیا کے ادراک سے کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ ان کی کاوش انھیں چیزوں سے متعلق ہوتی ہے، صرف اتنا کہ ان کے ادراک میں زیادہ وضاحت اور لذت ہوتی ہے۔ ابوبکر بن الصائغ نے اس لذت کو یہ کہہ کر نہیں مانا تھا کہ یہ محض ایک خیال ہے اور وعدہ کیا تھا کہ وہ تفصیل سے بتائیں گے کہ جب ایسا ہے تو پھر سعادت مندوں کا حال کیا ہونا چاہیے۔ گو ان سے کہنا تو یہ چاہیے کہ "جس چیز کو تم نے چکھا نہیں اس کے مزے کی حلاوت کا بیان کیا، بہتر یہ ہے کہ صدیقین کے سروں پر سے گزر کر آگے نہ بڑھو، تاہم انھوں نے اپنا وعدہ وفا نہ کیا۔ ہوسکتا ہے کہ تنگیٔ وقت اور مصروفیت حائل رہی ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ وہ ڈرے ہوں کہ اگر اس حال کو بیان کیا تو ان کو بہت سی ایسی باتیں کہنا پڑیں گی جن سے ان کی سیرت پر حرف آئے گا اور انھوں نے جو مال و دولت جمع کرنے اور مختلف طریقوں سے کمانے کی ترغیب دلائی ہے وہ طریقے باطل قرار پائیں گے۔

اب تم سمجھ گئے ہوگے کہ تم نے جو سوال کیا ہے اس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں:

(۱) یا تو یہ کہ تم اس کی بابت پوچھنا چاہتے ہو جو ذوق وحضور والے ولایت کے درجے پر پہنچ کر مشاہدہ کرتے ہیں، تو یہ ایک ایسی بات ہے جس کو ٹھیک ٹھاک کتاب میں درج کرنا ممکن نہیں۔ جب کبھی کسی نے اس قسم کی کوشش کی ہے اور بہ تکلف کچھ کہا یا لکھا ہے تو اس کی حقیقت بدل کر دوسری قسم یعنی ادراک نظری سے جا ملی ہے، اس لیے کہ جب اس کو حروف و اصوات کا جامہ پہنایا جائے تو وہ عالم مادّی سے قریب ہوجاتی ہے اور جیسی تھی ویسی کسی لحاظ سے بھی باقی نہیں رہتی۔ نیز عبارتوں میں بڑا اختلاف ہوجاتا ہے اور اس کے سبب اکثر قدم سیدھے راستے سے بہک جاتے ہیں اور کئی لوگوں کی بابت یہ گمان ہوجاتا ہے کہ ان کے قدم بہک گئے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ ساری وجہ یہ ہے کہ یہ بات کسی حد بندی کو قبول نہیں کرتی اور ایسی بارگاہ سے متعلق ہے جو دور دور پھیلی ہوئی اور سب کو گھیرے ہوئے ہے، خود گھیرے میں نہیں آتی۔

(۲) دوسری بات جسے تم اپنا مقصود بتا سکتے ہو، وہ یہ ہے کہ تم ادراک نظری والوں کے انداز پر اس کی تعریف چاہتے ہو، یہ بات اس امر کی متحمل ہوسکتی ہے کہ کتابوں میں

درج کی جائے اور ادل بدل کر عبارتوں میں بیان کی جائے، لیکن بالخصوص اس ملک میں جس میں کہ ہم رہتے ہیں ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کو بہت کم لوگ حاصل کر پاتے ہیں اور جب کسی کو تھوڑی بہت حاصل ہو جائے تو وہ لوگوں سے اشارۃً کنایۃً ہی بات کرتا ہے اس لیے کہ ملّت اسلامیہ اور شریعت محمدیؐ نے اس بارے میں غور وخوض سے منع کیا ہے اور ڈرایا ہے۔ ہاں! تمھیں یہ خیال نہ ہو کہ جو فلسفہ ارسطو اور ابونصر (فارابی) کی کتابوں میں اور کتاب الشفا میں ہم تک پہنچا ہے وہ اس غرض کے لیے کافی ہے جو تمہارے مدّ نظر ہے۔ یا یہ کہ اہلِ اندلس میں سے کسی نے اس پر اتنا لکھا ہے جو تشفّی بخش ہو۔ اندلس میں منطق اور فلسفہ کی اشاعت سے قبل جو بلند فطرت لوگ پیدا ہوئے انھوں نے اپنی زندگی ریاضی اور ہیئت میں صرف کر دی اور اس میں خاصا کمال حاصل کیا لیکن اس محدود دائرے سے باہر نہ نکلے۔ بعد میں جو لوگ آئے انھوں نے کچھ منطق کا اضافہ کیا اور اس میں کچھ گہرے بھی گئے لیکن کمال کو نہ پہنچے جس کی بنا پر ایک نے کہا کہ دنیا کے علوم یا تو ایسی 'حقیقت' ہیں جس کا حصول ناممکن ہے یا ایسے 'باطل' جن کا حصول کچھ مفید نہیں[1]۔ ان کے بعد اور لوگ آئے جو ان سے زیادہ تیز نظر تھے اور حقیقت کے زیادہ قریب پہنچے ہوئے تھے ان میں بہترین ذہن اور صحیح ترین نظر رکھنے والا ابوبکر بن الصائغ تھا لیکن وہ دنیا میں مشغول رہا اور اس کے علم کے خزانوں کے ظاہر ہونے اور پوشیدہ حکمت کے سامنے آنے سے پہلے ہی موت نے اسے آ دبوچا۔ س کی جو تالیفات پائی جاتی ہیں ان میں سے بیشتر نامکمل ہیں جیسے اس کی کتاب بابت ''نفس'' اور ''تدبیر المتوحد'' اور وہ کتابیں جو منطق اور طبیعیات سے متعلق ہیں، رہیں اس کی وہ کتابیں جو کامل ہیں تو بہت ہی مختصر اور سرسری رسالے ہیں جیسا کہ اس نے خود ہی صریحاً کہا ہے۔ اس ے یہ بھی کہا ہے کہ ''رسالۃ الاتصال'' میں وہ جو بات ثابت کرنا چاہتا ہے الفاظ اس کو بڑی دشواری اور زحمت کے بعد ادا کرتے ہیں اور عبارت کی ترتیب بہت جگہ گری ہوئی ہے۔ اگر اس کو وقت ملتا تو وہ ضرور اس میں ردّ و بدل کرتا۔ ذاتی طور سے تو ہمارا اس سے

---

[1] حقیقۃ یعجز تحصیلھا و باطل تحصیلُ مایُفید

ملنا نہیں ہوا البتہ اس کا علم جو ہم تک پہنچا اس کا یہ حال ہے۔ رہے اس کے دوسرے معاصر جن کو اس کے درجے میں رکھا جاسکتا ہے تو ان کی کوئی تصنیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔ ان کے بعد بھی جو لوگ آئے اور جو ہمارے معاصر ہیں تو وہ یا تو ہنور کمال کی طرف بڑھ رہے ہیں یا کمال پر پہنچے بغیر جہاں تھے وہیں رہے۔ یا پھر ایسے ہیں جن کی بابت ہم تک کوئی صحیح خبر نہیں پہنچی۔

ابونصر (فارابی) کی بابت یہ ہے کہ اس کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں سے بیشتر منطق میں ہیں، جو فلسفہ میں ہیں وہ شکوک سے پُر ہیں۔ چنانچہ ''الملۃ الفاضلہ'' میں وہ لکھتا ہے کہ شریر نفوس موت کے بعد باقی رہیں گے اور ایسی تکلیف میں رہیں گے جو کبھی ختم نہ ہوگی۔ اس کے بعد ''السیاسۃ المدنیہ'' میں تصریح کرتا ہے کہ وہ نیست و نابود ہو جائیں گے۔ درآں حالے کہ فضل و کمال رکھنے والے نفوس باقی رہیں گے۔ پھر ''کتاب الاخلاق'' میں سعادتِ انسانی کی بابت کہتا ہے کہ وہ اسی زندگی اور اسی دنیا میں ہے اور اس کی تاکید یوں کرتا ہے کہ اس کے خلاف جو کچھ کہا جائے وہ ہذیان اور خرافات ہے۔ اس طرح وہ ساری مخلوق کو خدا کی رحمت سے مایوس کر دیتا ہے اور ''فاضل اور شریر'' دونوں کے لیے فنا بتا کر ان کا درجہ ایک ہی بنا دیتا ہے یہ ایسی لغزش ہے جو کبھی معاف نہیں کی جاسکتی نہ ایسی خطا کا کوئی تدارک ہوسکتا ہے۔ نیز نبوّت کی بابت اپنی بداعتقادی کا صاف صاف اظہار کر کے کہتا ہے کہ اس کی بنیاد تو صرف خیال پر ہوتی ہے۔ وہ فلسفہ کو اس سے بہتر بتاتا ہے اور اسی قسم کی بہت سی باتیں کرتا ہے جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں۔

جہاں تک ارسطو کی کتابوں کا تعلق ہے شیخ ابوعلی (ابنِ سینا) نے اُن کی ترجمانی کا حق ادا کیا ہے اور ''کتاب الشفا'' میں ارسطو ہی کے فلسفیانہ طریقے پر چلے ہیں۔ شروع کتاب میں انھوں نے یہ بھی کہہ دیا ہے کہ ان کے اپنے اعتقاد کے مطابق حق اس کتاب میں نہیں، وہ تو صرف مشائین کے مسلک کی مطابقت کا لحاظ رکھ کر لکھی گئی ہے جس کو حق کی تلاش ہو وہ میری اس کتاب کو دیکھے جو ''الفلسفہ المشرقیہ'' پر ہے۔ چنانچہ جو کتاب الشفا اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے اسے معلوم ہوگا کہ بیش تر امور میں وہ متفق ہیں گو کتاب الشفا میں

بعض باتیں ایسی ہیں جو ارسطو کی جانب سے ہم تک نہیں پہنچی ہیں پھر یہ کہ اگر کتاب الشفا اور ارسطو کی کتابوں کو ظاہر پر محمول کیا جائے اور ان کے باطنی معنی کو نہ لیا جائے تو ان کے کمال کا پتہ نہیں لگ سکتا۔ جیسا کہ شیخ ابوعلی نے خود کتاب الشفا میں کہا ہے۔

شیخ ابوحامد غزالی اپنی کتابوں میں ... کو ... طاب ... ے ہیں اس لیے بار بار کبھی جو ... تے اور کبھی توڑتے ہیں۔ ... ہی ... کبھی کفر بناتے ہیں اور کبھی اس کے قائل ہوجاتے ہیں، چنانچہ من جملہ ان باتوں کے جن کی بنا پر 'کتاب التہافت' میں فلاسفہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ وہ اجسام کے حشر کے منکر ہیں اور ثواب وعتاب کو روح کے ساتھ خاص بتاتے ہیں ... کتاب المیزان کے شروع میں کہتے ہیں کہ قطعی طور پر بالکل یہی اعتقاد صوفیائے شیوخ کا ہے۔ اسی کے ساتھ کتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالاحوال میں ہے کہ خود ان کا اعتقاد بھی وہی تھا جو صوفیا کا اور وہ بڑے سوچ بچار کے بعد اس نتیجہ پر جا کر رُکے تھے۔ غور سے مطالعہ کرنے والے کو ان کی کتابوں میں اس قسم کی باتیں بہت سی ملیں گی۔ اس کی بابت جو عذر انھوں نے کتاب میزان العمل میں پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ رائے تین قسم کی ہوتی ہے:

ا۔ وہ رائے جس میں جمہور شریک ہوں۔

۲۔ وہ رائے جو مخاطب کی استعداد کو مدنظر رکھ کر بتائی جائے۔

۳۔ وہ رائے جو انسان اپنے لیے محفوظ رکھے اور صرف اسی کو بتائے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔

اس کے بعد وہ کہتے ہیں، اگر ان الفاظ سے صرف اتنا ہو کہ تم کو اپنے موروثی اعتقاد میں شک پیدا ہوجائے تو یہ الفاظ بے فائدہ نہیں، اس لیے کہ جس کو شک نہیں ہوتا وہ غور نہیں کرتا اور جو غور نہیں کرتا وہ روشنی سے محروم رہتا ہے اور جو روشنی سے محروم ہو وہ اندھا اور بے راہ رہتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

''اسی بات کو مانو جسے آنکھ سے دیکھو اور اس کو چھوڑ دو جو سنی سنائی ہو جب سورج نکل آئے تو پھر زحل کی کیا ضرورت[1]۔''

---

[1] خذ ماتراہ ودع شیئا سمعت بہ ... فی طلعۃ الشمس مایغنیک عن زحل

یہ حال ہے ان کی تعلیم کا' ان کی باتیں بیش تر رمز و اشارے ہیں جن سے وہی فائدہ اٹھا سکتا ہے جو پہلے ان باتوں کو اپنی بصیرت سے دریافت کر لے پھر غزالی کی زبانی سنے یا پھر جو ان باتوں کو سمجھنے کے لیے تیار ہو، بلند فطرت ہو اور ذرا سا اشارہ اس کے لیے کافی ہو، کتاب الجواہر میں انھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ ان کی کچھ کتابیں ہیں جو نااہلوں سے پوشیدہ ہیں اور ان میں صاف صاف سچی باتیں درج ہیں۔ ان میں سے کوئی کتاب اندلس نہیں پہنچی، البتہ چند کتابیں جو پہنچی ہیں ان کی بابت بعض لوگ دعوی کرتے ہیں کہ وہ وہی کتابیں ہیں جو نااہلوں سے پوشیدہ رکھی جاتی تھیں، حالانکہ یہ بات غلط ہے۔ وہ کتابیں یہ ہیں:

کتاب المعارف العقلیہ، کتاب النفخ والتسویہ، مسائل مجموعہ وغیرہ، یہ کتابیں گو ان میں اشارات ہیں کشف کی بابت اس سے زیادہ کچھ نہیں بتاتیں جو ان کی مشہور کتابوں میں درج ہے، بلکہ کتاب المقصد الاسنیٰ میں جو کچھ ہے وہ نسبتاً زیادہ دقیق ہے حالانکہ انھوں نے خود تصریح کی ہے کہ المقصد الاسنی ان کی پوشیدہ کتابوں میں سے نہیں ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ کتابیں جو ہم کو پہنچی ہیں وہ پوشیدہ کتابیں نہیں ہیں۔ بعض متاخرین کو غزالی کی اس بات سے جو انہوں نے کتاب المشکوۃ کے آخر میں کہی ہے بڑا وہم ہوا ہے اور اس کے باعث غزالی ایسے گڑھے میں جا رہے ہیں جس سے نکلنا ان کے لیے ممکن نہیں۔ انھوں نے کہا (جو لوگ نور سے محجوب ہیں ان کا بیان کرنے کے بعد وصل سے بہرہ یاب لوگوں کے بیان میں) کہ انھیں معلوم ہوا کہ یہ موجود عظیم ایک ایسی صفت رکھتا ہے جو وحدانیت محضہ کے منافی ہے۔ اس سے غزالی پر یہ الزام آتا ہے کہ وہ نعوذ باللہ خدا کی ذات میں کثرت کے قائل تھے۔ ہمیں اس بات میں شک نہیں کہ غزالی سعادت قصوی پر فائز تھے اور شریف و مقدس مقامات تک پہنچے ہوئے تھے لیکن ان کی وہ پوشیدہ کتابیں جن میں کشف کا بیان ہے ہم تک نہیں پہنچیں۔

ہم جو حق تک پہنچے اور جو علم کا درجہ ہمیں حاصل ہوا وہ اس طرح کہ ہم نے غزالی اور [illegible] ابوعلی کے کلام کا مسلسل مطالعہ کیا اور اس کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملایا پھر ان نظریات سے مقابلہ کیا جو ہمارے زمانے میں ظاہر ہوئے ہیں اور جن کے بہت سے فلسفہ

دانی کا دعویٰ رکھنے والے گردیدہ ہوگئے ہیں۔ پہلے تو ہم نے بحث اور نظر کے طریقے پر حق کو دریافت کیا۔ اس کے بعد اب مشاہدے کا بھی تھوڑا سا ذوق نصیب ہوا، چنانچہ ہمیں اپنے میں یہ اہلیت نظر آئی کہ اپنے نام سے کچھ لکھ کر چھوڑ جائیں۔ یہ بات تو طے شدہ تھی کہ تم پہلے شخص ہو گے جس کو اپنے حاصل کیے ہوئے علم کا تحفہ پیش کریں گے اور اپنے معارف سے مطلع کریں گے۔ اس لیے کہ تمہاری دوستی سچی اور اخلاص مکمل ہے لیکن اگر ہم ان نتائج کو جن تک ہم پہنچے ہیں تمہارے سامنے رکھ دیں اور اوّلیات کو تمہارے ساتھ مل کر اچھی طرح نہ جانچیں تو اس سے جو چیز تمہیں حاصل ہوگی وہ محض مجمل اور تقلیدی ہوگی۔ اُس بنا پر کہ تم محبت والفت کی وجہ سے ہماری بابت حُسنِ ظن رکھتے ہو نہ اس وجہ سے کہ ہم اس کا استحقاق رکھتے ہیں کہ ہماری بات مانی جائے۔ اس مرتبے کو ہم تمہارے شایان شان نہیں سمجھتے اس لیے کہ اس سے نجات تو نجات اعلیٰ درجات بھی حاصل نہیں ہوسکتے۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ تم کو انھی راستوں پر چلنے کی زحمت دیں جن پر ہم پہلے چل چکے ہیں تاکہ تم خود چل کر وہاں تک پہنچو جہاں ہم پہنچے ہیں۔ وہ مشاہدہ کرو جو ہم نے کیا ہے اور خود اپنی بصیرت سے وہی تحقیق کرو جو ہم نے کی ہے تاکہ تمہاری معرفت ہماری معرفت سے مستقل اور بے نیاز ہوجائے۔ لیکن اس کے لیے اچھے خاصے وقت اور دیگر مشاغل سے چھٹکارا حاصل کرکے اس فن کی طرف پوری پوری توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

پس اگر تم پختہ ارادہ اور سچی نیت کے ساتھ اس مطلب کے حصول میں لگ جاؤ تو اپنی کوشش کا نتیجہ مبارک اور دل خوش کن پاؤ گے، تم بھی راضی ہوگے اور تمہارا رب بھی راضی ہوگا۔ اس کا میں ضامن ہوں کہ تم کو قریب ترین راستے سے لے کر چلوں گا جو بلاؤں اور آفتوں سے محفوظ ہوگا۔ چنانچہ اب میں محض راستے پر گامزن ہونے کی ترغیب دلانے کی غرض سے تمہیں کچھ تھوڑا سا بتانا چاہتا ہوں اور وہ اس طرح کہ ''حی بن یقظان'' اور ''ابسال وسلامان'' کا قصہ سناتا ہوں جن کے نام شیخ ابوعلی نے ذکر کیے ہیں اس لیے کہ ''ان کے قصے میں اولی الالباب (عقل والوں) کے لیے عبرت کا سامان ہے[1]۔''

---

[1] اشارہ آیت قرآنی: فِی قَصَصِہِم عِبرَۃٌ لِأُولِی الأَلبَابِ

قصّہ حیّ بن یقظان

جزیرہ جہاں انسان بغیر ماں باپ کے پیدا ہوتا ہے۔

سلف[1] صالح (رضی اللہ عنہم) کا بیان ہے کہ ایک جزیرہ من جملہ جزائر ہند خطِ استوا کے نیچے واقع ہے۔ وہ جزیرہ وہی ہے جہاں انسان بغیر ماں باپ کے پیدا ہوتا ہے اور جہاں ایک درخت ہوتا ہے جس میں عورتیں پھلتی ہیں۔ (انہیں کو مسعودی نے ''دوشیزگان واقواق کہا ہے) وجہ یہ ہے کہ اس جزیرے میں دنیا کے تمام خطوں کی بہ نسبت ہوا معتدل ہے اور نورِ اعلیٰ (اوجِ فلک سے آنے والی روشنی) سے منور ہونے کی پوری استعداد ہے۔ اتنا ضرور ہے کہ جمہور فلاسفہ اور بڑے بڑے اطبّا کی رائے اس کے خلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ آباد حصۂ زمین میں سب سے زیادہ معتدل چوتھی اقلیم ہے۔ ان کا یہ کہنا اگر اس وجہ سے ہے کہ ان کے علم کے مطابق زمین ہی میں کوئی ایسی بات ہے جس کے سبب سے خط استوا پر آبادی نہیں تب تو یہ صحیح ہوسکتا ہے کہ چوتھی اقلیم زمین کے بقیہ خطوں کی بہ نسبت زیادہ معتدل ہو، لیکن اگر ان کا مقصد صرف اتنا ہے کہ خطِ استوا پر گرمی بہت تیز

دسویں صدی عیسوی کا مشہور مورخ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرق بعید میں عربوں کی جہاز رانی اپنے عروج پر تھی اور وہاں کے جزائر کے عجائب وغرائب دلچسپ قصوں کا موضوع بنے ہوئے تھے

ہے، جیسا کہ ان میں سے اکثر نے تشریح کی ہے، تو یہ غلط ہے اس کے خلاف دلیلیں دی جا چکی ہیں۔ علمِ طبیعیات میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ حرارت کے پیدا ہونے کا سبب یا تو حرکت ہے یا گرم جسموں کا ایک دوسرے ملنا یا پھر روشنی اور کچھ نہیں۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ سورج بہ ذاتِ خود گرم نہیں اور نہ ایسی مزاجی کیفیتوں سے متاثر ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی دریافت ہو چکا ہے کہ سب سے زیادہ روشنی کو قبول کرنے والے وہ جسم ہیں جن کو جلا دی گئی ہو لیکن شفاف نہ ہوں، ان کے بعد روشنی قبول کرنے میں وہ جسم ہیں جو کثیف ہوں اور انھیں جلا نہ دی گئی ہو، رہے وہ جسم جو شفاف ہوں اور جن میں کسی قسم کی کثافت نہ ہو تو وہ روشنی کو ذرا بھی قبول نہیں کرتے (اس بات پر خاص طور سے شیخ ابوعلی[1] نے ایک دلیل دی ہے، ان کے پیش رووں کے یہاں اس کا ذکر نہیں) اگر یہ ٹھیک ہے اور مذکورہ مقدمات صحیح ہیں تو ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورج زمین کو اس طرح گرمی نہیں پہنچاتا جس طرح گرم اجسام دوسرے اجسام سے ملنے پر ان کو گرمی پہنچاتے ہیں۔ اس لیے کہ سورج بذات خود گرم نہیں ہے۔ یہ بھی نہیں کہ زمین حرکت کے سبب گرم ہوتی ہو اس لیے کہ زمین تو ساکن ہے اور سورج نکلتے اور ڈوبتے وقت ایک ہی وضع میں رہتی ہے۔ گو دونوں وقت گرمی اور سردی کے لحاظ سے زمین کی کیفیتوں میں جو فرق ہوتا ہے وہ صاف طور پر محسوس ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی نہیں کہ سورج پہلے ہوا کو اور اس کے بعد ہوا کی گرمی کے توسط سے زمین کو گرم کرتا ہے۔ ایسا کیسے ہو سکتا ہے جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گرمی کے وقت جو ہوا زمین سے قریب ہوتی ہے وہ بہت زیادہ گرم ہوتی ہے بہ نسبت اس ہوا کے جو دور بلندی پر ہو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سورج کا زمین کو گرمی پہنچانا محض روشنی کے ذریعہ ہوتا ہے اور بس، اس لیے کہ گرمی ہمیشہ روشنی کے تابع ہوتی ہے یہاں تک کہ جب گہرے پیندے والے (مقعر) شیشے میں روشنی کی افراط ہوتی ہے تو جو کچھ سامنے آئے اسے مشتعل کر دیتا ہے۔ سائنس میں یہ قطعی دلیلوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ سورج کرہ کی شکل کا ہے اور زمین بھی اسی شکل کی ہے اور سورج زمین سے بہت بڑا ہے

---

[1] ...ابن سینا

اور یہ کہ کسی ایک وقت زمین کا جو حصہ سورج سے روشن ہوتا ہے وہ اس کے نصف سے زیادہ ہوتا ہے اور کسی ایک وقت بھی زمین کے اس روشن نصف حصہ میں سب سے زیادہ روشنی اس کے وسط میں ہوتی ہے اس لیے کہ وہ جگہ تمام دوسری جگہوں کی نسبت جو دائرے کے محیط ہوں ظلمت سے زیادہ دور ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ سورج کے بڑے حصے کے مقابل ہوتی ہے۔ دائرے کے محیط سے جو جگہ جتنی قریب ہوگی اسی قدر وہاں روشنی کم ہوگی، انتہا یہ کہ محیط پر ظلمت چھائی ہوگی اور محیط زمین کے جس حصے پر پڑتا ہوگا وہاں بالکل روشنی نہ ہوگی۔ کوئی جگہ روشن دائرے کے وسط میں اس وقت ہوگی جب سورج اس میں بسنے والوں کے سر پر سیدھا ہو اور اس صورت میں اس جگہ گرمی زیادہ سے زیادہ ہوگی۔ اگر کوئی جگہ ایسی ہو کہ سورج اس میں بسنے والوں کے سر کی سیدھ سے دور ہو تو وہ بہت زیادہ ٹھنڈی ہوگی اور اگر سورج ہمیشہ سر کی سیدھ میں رہے تو گرمی بہت ہی سخت ہوگی۔ نیز یہ بات ہیئت میں دریافت ہوچکی ہے کہ جہاں تک زمین کے ان خطوں کا تعلق ہے جو خطِ استوا پر واقع ہیں سورج ان میں بسنے والوں کے سر کی سیدھ میں صرف سال میں دو مرتبہ آتا ہے۔ ایک جب وہ برج حمل میں پہنچے دوسرے جب وہ برج میزان میں پہنچے، بقیہ سال میں سے چھ مہینے سورج ان کے جنوب میں رہتا ہے اور چھ مہینے شمال میں۔ چنانچہ نہ تو ان کے یہاں بہت زیادہ گرمی ہوتی ہے نہ بہت زیادہ سردی اور اس وجہ سے ان کے احوال یکساں رہتے ہیں۔

یہ بات اور زیادہ وضاحت چاہتی ہے جو ہمارے مقصد کے مناسب نہیں، ہم نے اس طرف صرف اس غرض سے توجہ دلائی ہے کہ یہ من جملہ ان باتوں کے ہے جن سے اس خطے میں بغیر ماں باپ کے انسان کی پیدائش کے جواز میں، جس کا کہ اوپر ذکر ہوا، شہادت ملتی ہے۔ کیونکہ بعض تو قطعی حکم لگاتے ہیں اور یقین کے ساتھ اس مسئلے میں کہتے ہیں کہ ''حی بن یقظان'' ان لوگوں میں سے تھا جو اس خطہ میں بغیر ماں باپ کے پیدا ہوتے ہیں اور بعض اس کا انکار کرتے ہیں اور اس کی بابت ایک اور روایت بیان کرتے ہیں ہم تم کو سناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

حی بن یقظان کی پیدائش پہلی روایت: خفیہ شادی کا نتیجہ

اس جزیرے کے مقابل ایک اور بڑا جزیرہ تھا جس کے کنارے دور دور پھیلے ہوئے تھے۔ اس میں بہت پیداوار تھی اور انسانوں کی بڑی آبادی تھی۔ اس جزیرے کا مالک وہیں کا ایک آدمی تھا جو بڑا خوددار اور غیرت مند تھا۔ اس کی ایک بہن تھی جو نمایاں حسن و جمال والی تھی اس نے بہن کو کنوارا رکھا اور شادی نہیں کرنے دی اس لیے کہ کوئی ہمسر میسر نہ ہوا۔ اس کا ایک رشتہ دار تھا جس کا نام یقظان تھا۔ اس نے اس لڑکی سے خفیہ شادی کرلی جو ان کے مذہب میں ایک جائز شکل تھی اور اس زمانہ میں عام تھی۔ بعد ازاں وہ حاملہ ہوئی اس کے ایک بچہ ہوا لیکن اس خوف سے کہ فضیحت ہوگی اور راز آشکارا ہوجائے گا اس نے بچے کو ایک تابوت میں رکھا اور خوب دودھ پلانے کے بعد اسے مضبوط بند کردیا۔ پھر شروع رات میں اس کو اپنے چند نوکروں کے ساتھ جن پر اسے بھروسہ تھا سمندر کے کنارے لے گئی اور دل میں بچے کی محبت اور شفقت کا سوز لیے ہوئے اس سے رخصت ہوئی اور بولی:

''اے اللہ! تو نے اس بچے کو پیدا کیا، جس کا کہ پہلے نام ونشان نہ تھا[1]، تو نے اس کو شکم کے اندھیرے میں رزق پہنچایا اور اس کی نگہداشت کی تاآں کہ وہ تناسب کے ساتھ کمال کو پہنچا۔ اب میں اس ظالم زبردست اور سرکش بادشاہ کے ڈر سے اس بچے کو تیری مہربانی کے حوالے کرتی ہوں اور اس کے لیے تیرے فضل کی امیدوار ہوں۔ اے ارحم الراحمین! تو اس کے شامل حال ہونا اور اس کا ساتھ نہ چھوڑنا۔''

اس کے بعد اس نے تابوت کو سمندر میں ڈال دیا۔ اس وقت اتفاق سے پانی چڑھاؤ کے زور میں بہہ رہا تھا۔ اس نے اسی رات بچے کو دوسرے جزیرے کے کنارے پر پہنچا دیا جس کا کہ ذکر ہوا۔

اس وقت پانی کا چڑھاؤ ایسی حد تک پہنچا جہاں ایک سال گزرنے پر ہی پہنچا کرتا تھا۔ پانی نے اپنے زور میں تابوت کو گھنے درختوں کے ایک کنج کے اندر دھکیل دیا جہاں

۱۔ آیت قرآنی لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا

زمین خوشگوار، ہوا اور بارش سے حفاظت اور سورج سے بھی آڑ تھی۔ طلوع کے وقت سورج اس سے ہٹا ہوا ہوتا اور غروب کے وقت بھی ایک طرف رہتا[1]۔ بعد ازاں پانی گھٹتا اور بچے کے تابوت سے سمٹنا شروع ہوا اور تابوت اسی جگہ رہ گیا، ہواؤں کے چلنے سے ریت اڑتی اور جمع ہوتی رہی، بالآخر تابوت تو اندر رہا اور کنج کا راستہ اَٹ گیا اور پانی کے اندر جانے کی گنجائش نہ رہی۔ اب پانی کا چڑھاؤ وہاں تک نہ پہنچ سکتا تھا۔ اس اثنا میں کہ پانی نے تابوت کو درختوں کے کنج میں دھکیلا تابوت کی کیلیں ڈھیلی پڑ گئیں اور اس کے تختے ہلنے لگے۔ جب بچے کی بھوک کا زور ہوا تو وہ رویا، چلایا اور ہلا جُلا۔ اس کی آواز ایک ہرنی کے کان میں پڑی جس کا بچہ کھو گیا تھا (وہ اپنے رہنے کی جگہ سے نکلا تھا کہ اسے ایک عقاب اٹھا لے گیا) جب ہرنی نے آواز سنی تو اس نے سمجھا کہ اس کا اپنا بچہ ہے۔ وہ اپنے بچے کے خیال میں آواز کا سراغ لگاتے ہوئے تابوت تک پہنچی اور اسے کھروں سے کریدنا شروع کیا۔ بچہ اندر سے کراہتا اور سسکتا رہا یہاں تک کہ تابوت کے اوپر سے ایک تختہ الگ جا پڑا۔ ہرنی کے دل میں اس کی محبت پیدا ہوئی اس نے جھک کر اسے سہلایا، اپنا تھن اس کے منہ میں لگایا اور اچھا دودھ پلایا۔ اسی طرح وہ برابر اس کی نگہداشت کرتی، اس کو پالتی اور اس سے ہر بلا کو دور رکھتی رہی۔

یہ ہے اس کی ابتدا ان لوگوں کے نزدیک جو خود بخود پیدائش کے منکر ہیں۔ اب ہم یہ بیان کریں گے کہ اس نے کس طرح تربیت پائی اور کس طرح وہ ایک حالت سے دوسری حالت تک ترقی کرتا رہا یہاں تک کہ بلند مرتبے کو پہنچا۔

دوسری روایت: بغیر ماں باپ کے

رہے وہ لوگ جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ زمین سے پیدا ہوا تو وہ کہتے ہیں کہ برسہا برس گزرنے پر اس جزیرے کے ایک نشیبی حصہ کی مٹی میں خمیر اٹھا۔ گرم و سرد اور رطب و یابس اس میں قوت کے اعتدال و تناسب کے ساتھ آمیختہ ہوئے۔ یہ خمیر اٹھی ہوئی مٹی

---

۱ ... آیت قرآنی وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ

بڑی مقدار میں تھی اور اس کے بعض حصوں میں دوسرے حصوں کی بہ نسبت اعتدال مزاج اور مادّہ تولید بننے کی صلاحیت بڑھ چڑھ کر تھی۔ درمیان کا حصہ سب سے زیادہ معتدل اور انسانی مزاج سے مشابہ تھا۔ یہ مٹی پھولی اور خاصی چکنی ہونے کی وجہ سے اس میں اُبال کے سے بلبلے اٹھے۔

قلب کی تکوین

وسط میں ایک قسم کا چیپ اور ایک بہت ہی چھوٹا بلبلہ نمودار ہوا جس کے دو حصے تھے اور دونوں حصوں کے درمیان ایک پتلی جھلی تھی۔ اس میں ایک لطیف ہوائی جسم بند تھا جو اپنے شایانِ شان غایت درجہ معتدل تھا۔ اب جا کر اس میں روح پڑ گئی جو خدا تعالیٰ کا ایک فرمان ہے[1]۔

روح کا فیضان

روح کی اس کے ساتھ وابستگی ایسی ہوئی کہ حس اور عقل دونوں کے لیے اس کو جدا کرنا دشوار ہو گیا اور صاف معلوم ہو گیا کہ خدا کی طرف سے روح کا اسی طرح دائمی فیضان ہوتا ہے جس طرح سورج کی روشنی کا دنیا پر دائمی فیضان ہوتا ہے۔ بعض جسم تو ایسے ہیں جو سورج کی روشنی سے روشن نہیں ہوتے جیسے خوب شفاف ہَوا۔ بعض ایسے ہیں جو کچھ کچھ روشن ہوتے ہیں جیسے کثیف اجسام جن کو جلا نہ دی گئی ہو، ان کے روشنی قبول کرنے کے مختلف درجے ہوتے ہیں اور اسی اعتبار سے ان کے رنگوں میں فرق ہوتا ہے۔ بعض ایسے ہوتے ہیں جو خوب روشن ہوتے ہیں یعنی جلا دیتے ہوئے اجسام جیسے آئینہ وغیرہ۔ آئینہ اگر ایک مخصوص گہرے پیندے والی (مقعر) شکل کا ہو تو اس میں روشنی کی افراط سے آگ پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی حال روح کا ہے جو اللہ تعالیٰ کا ایک فرمان ہے۔ ہمیشہ ساری کائنات پر اس کا فیضان رہتا ہے۔ البتہ کائنات کی بعض چیزیں ایسی ہیں جن میں عدم

---

۱ ... اشارہ بہ آیت قرآنی اَلرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّی

استعداد کی وجہ سے اس کا اثر نمودار نہیں ہوتا۔ یہ حال جمادات کا ہے جن میں زندگی نہیں ہوتی اور جو سابقہ مثال میں ہوا کا درجہ رکھتے ہیں، بعض اشیا ایسی ہیں جن میں اثر ظاہر ہوتا ہے یعنی نباتات کی مختلف قسموں میں ان کی استعداد کے مطابق ان کا درجہ سابقہ مثال کی رو سے کثیف اجسام کا درجہ ہے، بعض میں اثر بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے یعنی مختلف قسم کے حیوان، ان کا درجہ سابقہ مثال میں جلا دیے ہوئے اجسام کا درجہ ہے۔ ان جلا دیے ہوئے اجسام میں بعض ایسے ہیں جو سورج کی روشنی کو بخوبی قبول کرتے ہیں اور اس سے زیادہ یہ کہ سورج کی شکل اور مثال کے آئینہ دار بن جاتے ہیں، بالکل اسی طرح وہ حیوان ہیں جو بخوبی روح کو قبول کرتے ہیں اور اس سے زیادہ یہ کہ روح کے مشابہ بن جاتے ہیں اور اسی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ حال خاص طور پر انسان کا ہے، رسول اللہؐ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "اللہ نے آدم کو اپنی شکل کا پیدا کیا[1]۔" اگر یہ شکل اتنی قوی ہو جائے کہ تمام دوسری شکلیں اس کے سامنے ناپید ہو جائیں، تنہا یہی باقی رہے اور اس کے نور کی تجلیاں تمام دوسری جانی ہوئی چیزوں کو جلا ڈالیں تو اس وقت اس کی حیثیت اس آئینے کی سی ہو جاتی ہے جس کے اندر خود اسی کا عکس پڑے اور جو ماسوا کو جلا ڈالے۔ لیکن یہ مرتبہ صرف انبیا (صلوٰت اللہ علیہم) کو نصیب ہے۔ (مناسب جگہوں پر اسے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس صفت کے اپنے اندر پیدا کرنے کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔)

دماغ کی تکوین

کہتے ہیں کہ جب اس خانے میں روح پڑ گئی تو تمام طاقتیں اس کے زیر اثر اور اس کے آگے سرنگوں ہو گئیں اور خدا کے حکم کے مطابق اپنی پوری استعداد کے ساتھ اس کی تکمیل کے لیے مہیا ہو گئیں۔ چنانچہ اس خانے کے مقابل ایک اور بلبلہ اٹھا جو تین خانوں میں منقسم تھا اور ان کے مابین باریک پردے اور آر پار راستے تھے۔ یہ خانہ بھی اسی جیسی

---

1 ... ان اللہ خلق آدم علی صورتہ

ہوائی چیز سے بھر گیا جس سے پہلا خانہ بھرا تھا البتہ وہ اس کی بہ نسبت زیادہ لطیف تھی۔
ان تینوں خانوں میں جو ایک ہی میں تھے ان طاقتوں میں سے ایک ایک نے ٹھکانہ کرلیا
جو اس کے تابع فرمان ہوچکی تھیں اور جو اس کی نگہداشت اور خبر گیری کی کفیل تھیں۔ چھوٹی
بڑی باتیں جو بھی ان خانوں میں ظہور پذیر ہوتیں انھیں یہ طاقتیں پہلی روح تک پہنچا
دیتیں جو کہ پہلے خانے میں جاگزیں تھی۔

جگر کی تکوین

نیز اس (پہلے) خانے کے سامنے اور دوسرے خانے کے مقابل سمت میں ایک
تیسرا بلبلہ اٹھا۔ وہ بھی ہوائی جسم سے بھرا ہوا تھا لیکن یہ ہوائی جسم سابقہ مثالوں کی بہ
نسبت کثیف تھا۔ اس خانے میں انہیں قوتوں میں سے چند قوتیں جاگزیں ہوگئیں جو اس
کے تابع فرمان تھیں اور جو اس کی نگہداشت اور خبر گیری کی کفیل تھیں۔ اس طرح یہ خانے
پہلا، دوسرا اور تیسرا پہلی چیزیں تھیں جو کہ اس بڑے خمیر اُٹھے ہوئے مٹی کے لوندے سے
اس ترتیب کے ساتھ جو ہم نے بیان کی پیدا ہوئیں۔

یہ خانے باہم ایک دوسرے کے محتاج تھے۔ پہلے کو بقیہ دو کی حاجت خدمت طلبی
اور فرمان دہی کی نوعیت کی تھی اور بقیہ دو کو پہلے کی حاجت اس نوعیت کی تھی جو پرجا کو راجا
کی اور محکوم کو حاکم کی ہوا کرتی ہے۔ البتہ یہ دو ان اعضا کی بہ نسبت جو بعد میں پیدا ہوں
محکوم کا نہیں بلکہ حاکم کا درجہ رکھتے تھے۔ نیز ان دونوں میں سے ایک یعنی دوسرے میں
حکمرانی کی حیثیت بمقابلہ تیسرے کے زیادہ تھی۔

قلب، دماغ اور جگر کا باہمی تعلق

سب سے پہلے خانے میں جب روح پڑی اور حرارت بھڑکی تو اس نے آگ کی
صنوبری شکل اختیار کرلی۔ اس کے اردگرد جو کثیف جسم تھا وہ بھی اسی شکل کا ہو کر سخت
گوشت بن گیا اور اس کے اوپر ایک جھلی کا غلاف چڑھ گیا تاکہ وہ محفوظ رہے۔ اس

پورے عضو کا نام قلب ہوا اور چوں کہ حرارت کے نتیجے کے طور پر رطوبتیں فنا اور تحلیل ہوتی ہیں اس لیے اسے ان چیزوں کی ضرورت ہوئی جو برابر اسے رسد اور خوراک پہنچائیں اور تحلیل شدہ چیزوں کی جگہ لیں، اس کے بغیر زیادہ عرصہ اس کا باقی رہنا ممکن نہ تھا۔ اسے اس کی بھی ضرورت تھی کہ وہ احساس کر سکے کہ کون سی چیز اس کے لیے مناسب ہے جو حاصل کی جائے اور کون سی چیز اس کے مخالف ہے جو دفع کی جائے۔ چنانچہ ایک عضو نے ان قوتوں کی بدولت جو قلب ہی سے صادر ہوتی ہیں اس کی ایک ضرورت کو پورا کرنے کا بیڑا اٹھایا اور دوسرے عضو نے اس کی دوسری ضرورت کو پورا کرنے کی ذمہ داری لی۔ جو احساس کا کفیل بنا وہ دماغ تھا اور جو غذا کا کفیل بنا وہ جگر تھا البتہ ہر دو اس کے محتاج تھے کہ قلب ان کو اپنی حرارت سے فیضیاب کرتا رہے اور وہ خاص قوتیں بہم پہنچاتا رہے جو قلب ہی سے صادر ہوتی ہیں۔ انھی سب وجوہ سے ان کے مابین راستے اور سلسلے قائم ہو گئے جن میں سے بعض ضرورت کے لحاظ سے نسبتاً بڑے تھے اور بعض چھوٹے۔ یہ راستے نسیں اور رگیں تھیں۔

اس کے بعد وہ لوگ پوری تخلیق اور سارے اعضا کا بیان بغیر کسی فروگذاشت کے ویسا ہی کرتے ہیں جیسا کہ علما طبیعیات رحم میں جنین کی تخلیق کا بیان کرتے ہیں۔

مختصر یہ کہ اس کی بناوٹ مکمل ہو گئی اور اعضا پورے ہو گئے اور وہ اس درجے کو پہنچ گیا جو پیٹ سے نکلتے وقت جنین کا ہوتا ہے۔ اس کی تکمیل کا بیان کرنے میں وہ اس خمیر اٹھی ہوئی مٹی کے بڑے لوندے سے مدد لیتے ہیں کہ اس میں یہ استعداد تھی کہ تمام وہ چیزیں جو ایک انسان کی بناوٹ کے لیے ضروری ہیں اس سے پیدا ہو سکیں جیسے تمام بدن کو ڈھانکنے والی جھلیاں وغیرہ اس طرح جب اس کی تکمیل ہو گئی تو جھلیاں دردِ زہ کی مشابہت کے ساتھ پھٹ کر اس سے علیحدہ ہو گئیں اور باقی مٹی بھی چٹخ گئی اس لیے کہ اس میں خشکی آ گئی تھی۔ بعد ازاں جب غذا کا مادّہ باقی نہ رہا اور بھوک کا زور ہوا تو بچہ چیخا اور ایک ہرنی نے جس کا اپنا بچہ جاتا رہا تھا اس کو لبیک کہا۔

ایک ہرنی کا بچے کو پرورش کرنا

اس مرحلے کے بعد تربیت سے متعلق ان لوگوں کا بیان اور پہلے گروہ کا بیان دونوں ایک ہیں۔ دونوں کا کہنا ہے کہ جو ہرنی اس کی پرورش کر رہی تھی اسے وافر سبزی اور نرم چارہ نصیب ہوا جس کے باعث وہ موٹی ہوئی اور اس کے خوب دودھ اترا چنانچہ اس نے اس بچے کو بہت اچھی طرح غذا پہنچائی۔ وہ برابر اس کے پاس رہتی اور چرنے کے وقت کے علاوہ کبھی اس سے جدا نہ ہوتی۔ بچہ بھی اس ہرنی سے ایسا مانوس ہوگیا کہ اگر اسے دیر ہوجاتی تو زور زور سے روتا اور وہ دوڑتی ہوئی اس کے پاس آجاتی۔

اس جزیرے میں کوئی خونخوار درندہ نہ تھا۔ بچہ نشو ونما پاتا رہا اور اس ہرنی کے دودھ سے غذا حاصل کرتا رہا تاآں کہ وہ پورے دو سال کا ہوگیا۔ اس نے رفتہ رفتہ چلنا سیکھا اور اس کے دانت نکل آئے۔ وہ ہرنی کے پیچھے پیچھے چلتا، ہرنی اس پر بہت شفقت اور

مہربانی کرتی اور اس کو ایسی جگہوں میں لے جاتی جہاں پھل دار درخت ہوتے اور جو میٹھے پکے پھل گرے ہوتے وہ اس کو کھلاتی، اگر پھلوں کا چھلکا سخت ہوتا تو انھیں اپنے دانتوں سے توڑ کر دیتی۔ پھر جب وہ دودھ مانگتا تو دودھ پلاتی اور پیاسا ہوتا تو پانی کے پاس لے جاتی، دھوپ میں ہوتا تو اس پر سایہ کرتی اور سردی کھاتا ہوتا تو اسے گرمی پہنچاتی۔ جب رات اندھیری ہوجاتی تو اس کو اسی پہلی جگہ واپس لے جاتی اور اپنے جسم سے اور ان پروں سے جو وہاں تھے وہی جو بچے کو پہلی دفعہ تابوت میں رکھتے وقت بھرے گئے تھے، اس کو گرمی پہنچالیتی۔

بچے کا ہرنوں کی باتیں سیکھنا

ان دونوں کے صبح وشام آنے جانے کے دوران میں ہرنوں کا گلّہ ان سے مانوس ہوگیا جو انھی کے ساتھ چرتا اور وقت گزارتا اور جہاں وہ رات کو رہتے وہیں وہ بھی رہتا۔ بچہ برابر ہرنوں کے ساتھ اسی حالت میں رہا۔ وہ اپنی آواز سے ان کی بولی کی ایسی نقل کرتا کہ دونوں میں تمیز نہ ہوسکتی۔ اسی طرح وہ جو کچھ سنتا اس کی بڑی اچھی نقل کرتا۔ جیسے پرندوں کی اور مختلف قسم کے حیوانات کی آوازیں۔ وہ اپنی خواہشات سے بہت متاثر ہوتا اور چیخ کر بلانے میں، محبت کی امید میں، قُرب کی درخواست کرنے میں اور حفاظت کے لیے مدد مانگنے میں بیش تر ہرنوں کی بولی کی نقل کرتا جیسا کہ سب حیوان مختلف احوال میں مختلف آوازیں نکالتے ہیں۔ الغرض وحشی جانور اس سے مانوس ہوگئے اور وہ ان سے مانوس ہوگیا، نہ وہ اسے اجنبی سمجھتے اور نہ وہ ان کو اجنبی سمجھتا۔ اب جب چیزوں کے نظر سے اوجھل ہوجانے کے بعد ان کے نقوش ذہن میں باقی رہنے لگے تو وہ ان میں سے بعض کی طرف مائل ہونے اور بعض سے نفرت کرنے لگا۔

حیوانات سے اپنا مقابلہ

اس تمام عرصے میں وہ سب حیوانات کا مطالعہ کرتا رہا۔ اس نے پایا کہ وہ پشم، بال

اور مختلف قسم کے پروں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ یہ بھی دیکھا کہ وہ تیزی سے دوڑنے اور زبردستی کرنے کی قوت رکھتے ہیں اور ان کے پاس اسلحہ اور ہتھیار ہیں جو ان سے جھگڑنے والوں کی مدافعت کے لیے مہیا کیے گئے ہیں۔ جیسے سینگ، لمبے لمبے دانت، کُھر، خار اور پنجے۔ پھر جب وہ اپنے اوپر نظر ڈالتا تو دیکھتا کہ وہ ننگا ہے۔ بے اسلحہ اور دوڑنے میں کمزور اور اس میں زبردستی کرنے کی قوت بھی کم ہے۔ جب جانور پھل کھانے میں اس سے جھگڑتے تو اس کے مقابلہ میں سب کچھ وہ لے لیتے اور زبردستی اس سے چھین لیتے، وہ نہ تو اپنی مدافعت کرسکتا اور نہ اس میں سے کچھ لے کر بھاگ سکتا۔ وہ یہ بھی دیکھتا کہ اس کے ساتھ جو ہرن کے بچے تھے ان کے سینگ نکل آئے ہیں جو پہلے نہ تھے اور اب وہ پہلے کی طرح دوڑنے میں کمزور نہیں بلکہ طاقتور ہو گئے ہیں۔ ان میں سے کوئی بات اسے اپنے اندر نظر نہ آتی۔ چنانچہ وہ اس بارے میں غور و فکر کرتا لیکن کوئی سبب اس کی سمجھ میں نہیں آتا۔

وہ معذوروں اور فطری نقص رکھنے والوں پر نظر ڈالتا تو ان میں بھی اپنی شبیہ نہ پاتا۔

حیوانات کے فضلہ نکلنے کی جگہ پر اس کی نظر پڑتی تو دیکھتا کہ وہ ڈھکی ہوئی ہے غلیظ فضلہ کی دُم سے ڈھکی ہوئی اور سائل فضلہ کی جگہ پشم اور اس جیسی اور چیزوں سے۔ جانوروں کے اعضائے تناسل بھی خود اس کی بہ نسبت چھپے ہوئے تھے۔ ان سب باتوں سے اسے ملال پہنچتا اور تکلیف ہوتی۔ جب وہ ایک مدت تک اس غم میں مبتلا رہ چکا اور اس کی عمر سات برس کے قریب ہوگئی تو اسے ناامیدی ہوگئی کہ اس میں ان باتوں کی تکمیل نہ ہو سکے گی۔ ساتھ ہی اس میں جو کمی تھی وہ اس کے لیے ضرر رساں ثابت ہونے لگی۔

پتوں سے ستر عورت کرنا

اس نے درختوں کے چند چوڑے چوڑے پتے کچھ آگے اور کچھ پیچھے رکھے، کھجور کے پتوں اور لمبی گھاس سے ایک قسم کی پٹی بنا کر کمر میں باندھی اور پتوں کو اس میں لٹکا دیا۔ تھوڑا ہی عرصہ گزرنے پاتا کہ وہ پتے پیلے پڑجاتے اور سوکھ کر گر جاتے۔ وہ برابر دوسرے نئے پتے رکھتا اور ان کو ایک دوسرے سے گوندھ کر دوہرے تہرے پرت بناتا۔

اس طرح وہ کچھ زیادہ مدت قائم رہتے۔ لیکن پھر بھی وہ مدت تھوڑی ہی ہوتی۔

نوک دار چھڑیاں بنانا

اس نے درختوں کی شاخوں سے چھڑیاں بنائیں، ان کی نوکیں برابر کیں اور درمیانی حصے کو ہموار کیا اور ان کے ذریعے جھگڑالو جانوروں پر حملہ کرنے لگا، کمزور کو زیر کرلیا اور قوی کا مقابلہ کرتا۔ اس سے بہ اندازہ خود اس کی قدر ایک حد تک بڑھی اور اس کے خیال میں آیا کہ اس کا ہاتھ جانوروں کے ہاتھ کے مقابلہ میں زیادہ کارآمد ہے اس لیے کہ اس کی بدولت وہ ستر عورت کرسکتا تھا اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے چھڑیاں بھی بنالیتا۔ اس طرح اب وہ دُم اور فطری سلاح سے جن کا وہ خواہشمند تھا بے نیاز ہو چکا تھا۔

اس عرصے میں وہ بڑا ہوگیا اور سات سال سے تجاوز کرگیا۔ جن پتوں سے وہ ستر عورت کرتا تھا ان کا بدلنا اس کے لیے مسلسل زحمت بن گیا۔ اس سلسلے میں اکثر اس کا دل اس طرف مائل ہوتا کہ مردہ جانوروں میں سے کسی کی دُم لے کر اپنے لگالے، لیکن وہ دیکھتا کہ زندہ جانور مردہ سے دور رہتے اور بھاگتے ہیں اس لیے ایسا کرنے کے لیے وہ قدم آگے نہ بڑھا سکتا۔

مردہ گدھ کی کھال اور پروں سے اپنا جسم ڈھانکنا

البتہ ایک روز اس نے ایک مردہ گدھ پایا اور اس سے اپنی مطلب برآری کا طریقہ ڈھونڈ نکالا۔ یہ موقع اس لیے اس کو غنیمت معلوم ہوا کہ جانور اس سے دور بھاگتے دکھائی نہیں دیتے۔ چنانچہ وہ اس کی طرف بڑھا۔ اس کے دونوں بازو مع دم کے جیسے کے تیسے پورے پورے کاٹے اور پروں کو کھول کر برابر پھیلایا۔ پھر پوری کھال اتار کر اس کے دو ٹکڑے کاٹے، ایک کو پیٹھ پر اور دوسرے کو ناف اور اس کے زیریں حصے پر رکھا۔ دُم کو اپنے پیچھے اور بازوؤں کو دونوں شانوں پر لٹکایا۔ اس سے اس کو ستر عورت اور سردی سے بچاؤ حاصل ہوا۔ ساتھ ہی سب جانوروں کے دل میں اس کا رعب بیٹھ گیا۔ نتیجہ یہ

ہوا کہ اب وہ اس سے نہ لڑتے اور نہ جھگڑتے۔ بلکہ کوئی اس کے پاس نہ پھٹکتا بجز اس ہرنی کے جس نے اسے دودھ پلایا تھا نہ تو وہ اس سے جدا ہوتی نہ وہ اس سے جدا ہوتا۔ جب وہ بوڑھی اور ضعیف ہوگئی تو وہ اسے سرسبز چراگاہوں میں لے کر جاتا، میٹھے پھل چن کر لاتا اور اسے کھلاتا۔

ہرنی کا مرنا

دبلاپن اور کمزوری برابر بڑھتی گئی یہاں تک کہ موت نے آدبوچا۔ اس کی حرکت بالکل بند ہوگئی اور سب کام معطل ہوگئے۔ لڑکے نے جب اس کو اس حال میں دیکھا تو بہت گھبرایا اور قریب تھا کہ رنج کے باعث اس کا دم نکل جائے۔ وہ اس کو اسی آواز سے پکارتا جس کو سن کو جواب دینے کی وہ عادی تھی اور اپنی پوری طاقت سے چیختا لیکن اس میں کوئی حرکت یا تبدیلی نہ پاتا۔

اس بات کی تلاش کہ موت کا سبب کس عضو میں نقص کا پیدا ہونا ہے

وہ اس کے دونوں کانوں اور آنکھوں کو دیکھتا تو ان میں کوئی ظاہری نقص معلوم نہ ہوتا، اسی طرح وہ اس کے سارے اعضاء کو دیکھتا اور ان میں کوئی نقص نہ پاتا۔ اسے امید تھی کہ اگر وہ یہ معلوم کرسکا کہ نقص کس جگہ ہے تو اس کی اصلاح کرسکے گا اور ہرنی جیسی پہلے تھی پھر ویسی ہی ہوجائے گی۔ لیکن کچھ بھی اس سے نہ ہوسکا اور نہ یہ اس کے بس کی بات تھی۔ جس وجہ سے اس خیال تک اس کی رسائی ہوئی وہ ماضی میں اس کا خود اپنی ذات کی بابت تجربہ تھا وہ جانتا تھا کہ جب وہ آنکھیں بند کرلیتا ہے یا ان کو کسی چیز سے ڈھک دیتا ہے تو کچھ دیکھ نہیں سکتا یہاں تک کہ وہ رکاوٹ زائل نہ ہو۔ اسی طرح اسے معلوم تھا کہ جب وہ اپنے کانوں میں انگلیاں دے لیتا ہے اور انھیں بند کرلیتا ہے تو کچھ سن نہیں سکتا تاوقتیکہ وہ رکاوٹ دور نہ ہو اور جب وہ ہاتھ سے ناک پکڑ لیتا ہے تو کوئی بو نہیں سونگھ سکتا جب تک کہ ناک نہ کھولے۔ ان سب وجوہ سے اس کا یہ خیال راسخ تھا کہ

جو بھی احساسات اور اعمال ہیں انہیں بعض رکاوٹیں لاحق ہو کر معطل کر دیتی ہیں۔ جب وہ رکاوٹیں دور کر دی جاتی ہیں تو اعمال پھر جاری ہو جاتے ہیں چنانچہ اس نے ہرنی کے تمام ظاہری اعضا کا معائنہ کیا۔ ان میں اس کو کوئی ظاہری نقص دکھائی نہ دیا۔ اس کے باوجود وہ سارے کے سارے ہی معطل نظر آئے۔ یہ کیفیت کسی ایک عضو کے ساتھ مخصوص نہ تھی اب اس کو خیال گزرا کہ ہرنی کو جو نقص لاحق ہوا ہے اس کا سبب کوئی ایسا عضو ہے جو نظروں سے پوشیدہ جسم کے باطن میں جاگزیں ہے اور وہ عضو ایسا ہے کہ اعضاء ظاہرہ میں سے کوئی اپنا کام اس کی مدد کے بغیر انجام نہیں دے سکتا۔ جب اس پر کوئی آفت آتی ہے تو سب کو نقصان پہنچتا ہے اور ہر چیز معطل ہو جاتی ہے۔ اس کو امید ہوئی کہ اگر اس نے وہ عضو دریافت کر لیا اور اس میں جو خلل پیدا ہوا ہے اسے رفع کر دیا تو اس کی حالت درست ہو جائے گی اور سارا بدن اس کی درستگی سے فیض یاب ہوگا اور اعمال جیسے کہ تھے ویسے ہی پھر جاری ہو جائیں گے۔

اس سے قبل اس نے وحشی جانوروں وغیرہ کی مردہ لاشوں میں یہ بات نوٹ کی تھی کہ سارے اعضا ٹھوس ہوتے ہیں، کھوپڑی، سینہ اور پیٹ کے علاوہ کہیں کھوکھلا پن نہیں ہوتا اس سے اس کو خیال ہوا کہ مذکورہ بالا اوصاف کا جو عضو ہے وہ ان تینوں جگہوں کے باہر نہ ہونا چاہیے۔ یہ بھی اس کا گمان غالب تھا کہ وہ عضو ان تینوں جگہوں میں سے بیچ میں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اتنا تو اس کے ذہن میں بیٹھ چکا تھا کہ سارے اعضا اس عضو کے محتاج ہیں اور اس لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ اس کا ٹھکانہ بیچوں بیچ ہو۔ نیز جب وہ اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا تو اس قسم کے عضو کو اپنے سینے کے اندر محسوس کرتا۔ علاوہ بریں وہ اپنے سارے اعضا ہاتھ، پیر، کان، ناک، آنکھ یکے بعد دیگرے لیتا اور فرض کرتا کہ وہ ہر اس سے جدا ہو گئے ہیں تو اسے معلوم ہوتا کہ وہ اس سے بے نیاز ہوسکتا ہے۔ اپنے سر کی بابت بھی وہ ایسا ہی کچھ فرض کرتا اور یہ سمجھتا کہ وہ اس سے مستغنی ہوسکتا ہے۔ البتہ جب وہ اس چیز پر غور کرتا جسے اپنے سینہ کے اندر پاتا تھا تو ایک پل کے لیے بھی بے نیازی کا امکان نہ معلوم ہوتا۔ اسی طرح جب وہ جانوروں سے برسرِ پیکار ہوتا تو سب سے زیادہ

اپنے سینے کو ان حملوں سے بچاتا۔ اس کا سبب بھی اسی چیز کا شعور تھا جو سینے کے اندر تھی۔
جب اس نے یقین کے ساتھ یہ رائے قائم کرلی کہ جس عضو میں خلل آیا ہے وہ ہرنی کے سینے ہی میں ہے تو اس نے اس کو ڈھونڈنے اور چیر کر نکالنے کا عزم کیا اسے امید تھی کہ وہ اسے پالے گا اور اس کے خلل کو دور کر سکے گا۔ پھر اسے یہ ڈر پیدا ہوا کہ مبادا اس کا یہ فعل اس آفت سے بڑھ کر ثابت ہو جو پہلے سے اس عضو پر نازل ہے اور اس کی ساری کوشش ہرنی کے حق میں الٹی پڑے۔ اب اس نے سوچا کہ کیا جانوروں میں سے کسی کو اس جیسی حالت میں پڑنے کے بعد اصلی حالت میں واپس آتے دیکھا گیا ہے۔ جب اس کی کوئی مثال نہ ملی تو وہ ناامید ہوگیا کہ اگر اس نے ہرنی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا تو وہ اپنی اصلی حالت میں واپس نہیں آسکتی۔ البتہ اگر اس نے وہ عضو پالیا اور اس کا خلل دور کر دیا تو اس کے اصلی حالت میں واپس آنے کی کچھ امید ہو سکتی تھی۔

پتھروں اور سوکھے بانسوں سے آلات تیار کر کے سینہ کو چیرنا

اب اس نے پختہ ارادہ کرلیا کہ وہ ہرنی کا سینہ چیر کے دیکھے گا کہ اس کے اندر کیا ہے۔ اس غرض سے اس نے چکنے پتھروں کے ٹکڑوں اور سوکھے بانسوں کی پنچیوں سے ایک قسم کی چھریاں بنائیں اور ان سے پسلیوں کے درمیان کا حصہ چیرا۔ پسلیوں کے مابین جو گوشت تھا اسے کاٹ کر اس جھلی تک پہنچا جس میں کہ پسلیاں رہتی ہیں۔ اس نے دیکھا کہ وہ جھلی بہت مضبوط تھی۔ اس سے اس کا یقین پختہ ہوگیا کہ اس قسم کی جھلی اسی جیسے عضو کے لیے ہوسکتی ہے۔ اسے امید ہوئی کہ جب وہ اس جھلی سے آگے بڑھے گا تو اپنا مطلوب پالے گا۔ اس نے جھلی کو چیرنا چاہا لیکن یہ کام اس کے لیے مشکل ثابت ہوا اس کے لیے کہ اس کے پاس آلات نہ تھے اور جو تھے وہ پتھر اور بانس کے بنے ہوئے تھے۔ انھی کو اس نے دوبارہ ٹھیک کیا اور تیز بنایا پھر بڑی نرمی سے جھلی کو پھاڑا، چنانچہ وہ پھٹ گئی اور پھیپھڑے تک اس کی دسترس ہوگئی۔ پہلے پہل اسے خیال ہوا کہ وہی اس کا مطلوب ہے۔ وہ اسے الٹتا پلٹتا اور خلل کی جگہ کو تلاش کرتا رہا۔ ابتدا میں اس کو اس کا صرف آدھا حصہ ملا

تھا جو کہ ایک جانب ہوتا ہے۔ چنانچہ جب اسے ایک ہی طرف جھکا ہوا پایا اور گمان یہ تھا کہ وہ عضو بدن کی چوڑائی کے وسط میں اسی طرح ہوگا جیسے کہ طول کے وسط میں تو اس نے سینے کے بیچ میں ٹٹولنا شروع کیا۔ بالآخر قلب کو پالیا جو نہایت ہی مضبوط پردے سے ڈھکا ہوا اور حد درجہ سخت بندھنوں سے بندھا ہوا تھا۔ پھیپھڑا اسے اس طرف سے گھیرے ہوئے تھا جس طرف سے اس نے چیرنا شروع کیا تھا۔ اس نے اپنے دل میں کہا۔ اگر اس عضو کی دوسری جانب بھی ایسا ہی کچھ ہو جیسا کہ اس جانب ہے تو حقیقتاً یہ وسط میں ہے اور ہو نہ ہو یہی میرا مطلوب ہے، بالخصوص اس وجہ سے کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ یہ اچھی وضع اور خوشنما شکل کا ہے، اس میں لجلجاپن نہیں اور گوشت گٹھا ہوا ہے اور اس پر ایسی جھلی ہے جس کی نظیر مجھے کسی دوسرے عضو پر دکھائی نہیں دیتی۔ چنانچہ اس نے سینہ کی دوسری جانب ٹٹولا تو وہاں بھی وہ جھلی پائی جس میں پسلیاں رہتی ہیں اور پھیپھڑے کو بھی ویسا ہی پایا جیسا پہلی جانب پایا تھا۔ اب اسے یقین ہوگیا کہ وہی عضو اس کا مطلوب ہے اور اس نے کوشش کی کہ اس کی جھلی کو پھاڑے اور پردے کو چیر ڈالے۔

دل کو چیر کو نکالنا

بڑی مشقت اور تکلیف سے جب وہ تھک کر چور ہوگیا تب جا کر اس پر قدرت حاصل ہوئی اس نے دل کو الگ کر کے دیکھا تو ہر طرف سے ٹھوس پایا۔ پھر تلاش کی کہ اس میں کوئی ظاہری خلل ہے تو کچھ نظر نہ آیا۔ اس پر اس نے زور سے دل کو ہاتھ میں دبایا تب اسے معلوم ہوا کہ اس میں کچھ کھوکھلا پن ہے۔ وہ کہنے لگا ''شاید میرا آخری مطلوب اس عضو کے اندر ہے جس تک میں ابھی نہیں پہنچا ہوں۔'' اس نے دل میں شگاف دیا تو دو خانے پائے، ایک داہنی جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ جو داہنی جانب تھا وہ جمے ہوئے خون سے بھرا تھا او جو بائیں جانب تھا وہ خالی تھا اس میں کچھ نہ تھا۔ اس نے کہا ''ہو نہ ہو میرا مطلوب انھی دو خانوں میں سے ایک میں ہے۔'' پھر اس نے کہا ''اس داہنے خانے میں تو مجھے جمے ہوئے خون کے سوا کچھ نظر نہیں آتا اور یقیناً یہ خون اس وقت

جما ہے جب سارا جسم اسی حالت کو پہنچ گیا (یہ اس کا مشاہدہ تھا کہ خون جب بہہ نکلتا ہے تو گاڑھا ہو جاتا ہے اور جم جاتا ہے) اور یہ تو خون ہی کی ایک قسم ہے جو دیگر اقسام کی طرح ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ یہ خون تو سبھی اعضا میں پایا جاتا ہے اور ایسا نہیں ہوتا کہ ایک عضو میں ہو اور دوسرے میں نہ پایا جائے۔ مجھے جس چیز کی تلاش ہے اس کا یہ حال نہیں مجھے تو اس چیز کی تلاش ہے جو اس جگہ کے ساتھ مخصوص ہے اور جس سے میں اپنے آپ کو ایک پل کے لیے بھی مستغنی نہیں پاتا۔ میں تو شروع سے اسی کی لو لگائے ہوئے ہوں۔ رہا یہ خون تو کتنی مرتبہ جانوروں سے اور پتھر سے میرے زخم لگے اور یہ بہت سا بہہ گیا لیکن نہ تو مجھے اس سے کوئی نقصان پہنچا اور نہ میں اپنے کسی عمل سے محروم ہوا۔ اس لیے اس خانے میں میرا مطلوب نہیں ہوسکتا۔

دل کے بائیں خانے کو خالی پانا

البتہ یہ بایاں خانہ، میں اسے خالی پاتا ہوں اس میں کچھ بھی نہیں، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ یہ بیکار ہوسکتا ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ اعضا میں سے ہر عضو کسی نہ کسی عمل کے لیے ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ پھر یہ خانہ باوجود یہ کہ وہ میرے مشاہدے کی رو سے ایک امتیاز رکھتا ہے کیوں کر بے کار ہوسکتا ہے۔ مجھے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ میرا مطلوب اس کے اندر تھا اور یہاں سے اب رحلت کر گیا ہے اور اسے خالی چھوڑ گیا ہے، اسی وقت سے یہ جسم جیسا کہ اب ہے معطل ہوگیا۔ اس سے احساس مفقود اور حرکت معدوم ہوگئی۔

غرض جب اس نے دیکھا کہ اس خانے کا مکین اس کے انہدام سے قبل ہی کوچ کر گیا اور اس کے علیٰ حالہ قائم ہوتے ہوئے اسے چھوڑ کر چلا گیا تو اسے یقین ہوگیا کہ اب جب کہ وہ خانہ خراب ہوچکا اور اس میں جو بربادی ہونا تھی وہ ہوچکی اس حال میں اس کا مکین اغلب یہ ہے کہ کبھی اس کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ لہٰذا وہ جسم اس کے نزدیک بالکل حقیر ہوگیا اور اس کی کوئی قیمت نہ رہی بمقابلہ اس شے کے جس کی بابت

اس کا اعتقاد تھا کہ وہ جسم میں کچھ عرصہ رہتی اور پھر کوچ کر جاتی ہے۔ اب اس نے ساری توجہ اسی شے کی بابت غور وفکر کرنے میں لگادی اس کی ماہیت کیا ہے؟ کیفیت کیا ہے؟ وہ کیا چیز ہے جو اسے جسم سے متعلق کرتی ہے؟ وہ شے کہاں چلی جاتی ہے؟ جسم سے نکلتے وقت وہ کس راستے سے نکلتی ہے؟ اگر وہ ناخوشی سے نکلتی ہے تو اس کی مجبوری کا کیا سبب ہوتا ہے اور اگر وہ راضی خوش نکلتی ہے تو جسم سے اس درجہ نفرت پیدا ہو جانے کا کیا سبب ہوسکتا ہے کہ وہ جسم سے ہی جدائی اختیار کر لے؟

جسم کے محرک کی بابت غور وفکر

اس ادھیڑ بُن میں وہ ایسا گم ہوا کہ اس جسم کو بھول گیا اور اسے ویسا ہی چھوڑ دیا۔ اسے یقین ہوگیا کہ اس کی ماں جو اس پر شفقت کرتی تھی اور اسے دودھ پلاتی تھی وہ اس چیز کے سوا اور کچھ نہ تھی جو کوچ کرگئی۔ اسی کی بدولت یہ سارے افعال صادر ہوتے تھے نہ کہ اس بیکار جسم کی بدولت۔ یہ سارے کا سارا جسم محض اس چیز کا آلۂ کار ہے اور اس ڈنڈے کی طرح ہے جو اس نے جانوروں سے لڑنے کے لیے بنایا تھا اس طرح اس نے اپنا رشتہ جسم سے توڑ کر جسم کے مالک اور محرک سے ملا دیا۔ اب اس کو صرف اسی جسم کے مالک اور محرک کا شوق رہنے لگا۔

کوّوں سے ہرنی کے دفن کا طریقہ سیکھنا

اس اثنا میں وہ جسم سڑ گیا اور اس میں سے بدبو آنے لگی جس کے باعث اسے جسم سے مزید نفرت ہوگئی، اس کا دل چاہتا کہ اس پر نظر ہی نہ پڑے۔ اس کے بعد ہی اس کے مشاہدے میں آیا کہ دو کوّے لڑے اور بالآخر ایک نے دوسرے کو گرا کر مار ڈالا۔ پھر زندہ کوّے نے زمین پر پیر مارنے شروع کیے یہاں تک کہ ایک گڑھا ہوگیا۔ اس میں اس نے مردے کو مٹی سے ڈھانک دیا۔ اس نے بھی اپنے دل میں کہا ”اس کوّے نے کیا اچھا کام کیا کہ اپنے ساتھی کی لاش کو زیرِ خاک کر دیا اگرچہ اس نے یہ برائی کی تھی کہ اسے مار ڈالا تھا۔

بالا والی میرے شایان شان یہ ہے کہ میں اپنی ماں کے ساتھ ایسے ہی سلوک کی سبیل نکالوں۔'' چنانچہ اس نے ایک گڑھا کھودا اور اس میں اپنی ماں کے جسم کو ڈال کر اوپر سے مٹی پاٹ دی اس کے بعد وہ برابر اس چیز کی بابت غور کرتا رہا جو جسم کو چلاتی ہے۔ یہ اس کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ کیا ہے۔ البتہ اس نے ہرنوں کو دیکھا کہ وہ سب کے سب اس کی ماں کی شکل وصورت کے ہیں اس وجہ سے اس کا گمان غالب ہوا کہ ان میں سے ہر ایک کی محرک اور چلانے والی اسی جیسی ایک چیز ہے جو اس کی ماں کی محرک اور چلانے والی تھی۔ چنانچہ اسی مشابہت کی وجہ سے وہ ہرنوں سے محبت کرتا اور ان سے انسیت رکھتا۔

اپنی شبیہ کی تلاش میں ناکامی

ایک عرصہ اسی طرح گزر گیا وہ مختلف انواع کے حیوانات اور نباتات کا غور سے

مطالعہ کرتا اور اس جزیرے کے ساحل کا چکر لگاتا اور تلاش میں رہتا کہ اس کی اپنی بھی کوئی شبیہ ملے یا نظر پڑے جس طرح کہ ہر فرد حیوان و نباتات کی متعدد شبیہ اسے نظر آیا کرتی تھیں لیکن ایسا کوئی اسے نہ ملا۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ سمندر اس جزیرے کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے اس وجہ سے وہ یہ بھی اعتقاد رکھنے لگا کہ ساری کائنات وہی ایک جزیرہ ہے اور بس۔

آگ کا پہلا تجربہ

ایک وقت ایسا بھی اتفاق ہوا کہ کھوکھلے بانسوں کے ایک جھنڈ میں باہم رگڑ کی وجہ سے آگ لگ گئی۔ جب آگ پر اس کی نظر پڑی تو ایک ایسا منظر اس کے سامنے آیا جس سے وہ ڈر گیا بلکہ ایک ایسی مخلوق جس سے پہلے کبھی اس کا سابقہ نہ پڑا تھا، نظر آئی۔ تھوڑی دیر تعجب کرتا رہا پھر دھیرے دھیرے اس سے قریب ہوا اس نے ملاحظہ کیا کہ آگ کی تیز روشنی اور زبردست تاثیر ایسی ہے کہ جس چیز کو بھی وہ چھو لیتی ہے اسے فنا کر کے اپنی ذات میں تبدیل کر دیتی ہے۔ حیرت اور اس جرأت وقوت کے تقاضے سے جو اللہ تعالیٰ نے اس کی طبیعت میں رکھی تھی اس نے آگ کی طرف ہاتھ بڑھایا اور چاہا کہ اس میں سے کچھ لے لے۔ جب اس نے آگ کو چھوا تو اس سے اس کا ہاتھ جل گیا اور وہ اسے پکڑ نہ سکا۔ پھر اسے خیال آیا کہ ایسی چنگاری اٹھائے جس پر پوری طرح آگ نہ پھیلی ہو۔ چنانچہ اس کنارے کو پکڑا جو آگ سے بچا ہوا تھا اور جس کے دوسرے کنارے میں آگ تھی۔ اس طرح آگ اس کے قبضے میں آ گئی اور وہ اسے اٹھا کر اس جگہ لے گیا جہاں وہ آرام کیا کرتا تھا (اس سے قبل اس نے ایک غار میں خلوت نشینی اختیار کر لی تھی یہ جگہ اس کو رہائش کے لیے پسند نہ آئی تھی)۔

آگ کے خواص کا مطالعہ

پھر وہ برابر اس آگ کو گھاس اور بہت سے ایندھن سے قائم رکھتا رہا۔ آگ اس

کے لیے ایسی دلچسپی کا باعث اور تعجب خیز تھی کہ رات دن اس کی نگہداشت کرتا۔ رات کو اس سے انسیت اور بڑھ جاتی اس لیے کہ وہ روشنی اور گرمی کے لحاظ سے سورج کی قائم مقام ہوتی۔ آگ سے اس کا لگاؤ اتنا بڑھا کہ وہ اسے ان تمام چیزوں میں جو اس کے پاس تھیں، بہترین سمجھنے لگا۔ وہ دیکھتا کہ آگ ہمیشہ اوپر کی طرف حرکت کرتی اور بلندی تلاش کرتی ہے۔ اس سے اسے خیال ہوا کہ وہ بھی ان جواہر سماویہ میں سے ہے جن کا مشاہدہ کیا کرتا تھا۔ وہ آگ کی قوت کا اندازہ کرنے کے لیے ہر قسم کی چیزیں اس میں ڈالتا اور دیکھتا کہ جس جسم کو اس نے جلنے کے لیے ڈالا ہے اس کی قوت یا ضعف کے مطابق آگ تیزی سے یا دیر میں اس پر چھا جاتی ہے۔

گوشت کھانے کا اتفاق

من جملہ ان چیزوں کے جو اس نے آگ کی قوت جانچنے کے لیے اس میں ڈالیں ایک قسم کا سمندری جانور بھی تھا جس کو سمندر نے ساحل پر لا پھینکا تھا۔ چنانچہ جب اس جانور میں آگ لگی اور اس کے بھننے کی بو پھیلی تو اس کی اشتہا نے زور کیا۔ اس نے

اس میں سے تھوڑا سا کھایا تو بہت پسند آیا۔ اس طرح وہ گوشت کھانے کا عادی بن گیا اور خشکی اور پانی کے شکار کی تدبیروں میں لگ گیا اور اس میں ماہر ہو گیا۔

جب آگ کی بدولت اس کو مختلف قسم کی عمدہ غذا کھانے کو ملی جو پہلے میسر نہ تھی تو آگ سے اس کا لگاؤ اور زیادہ بڑھ گیا۔ یہ شغف یہاں تک پہنچا کہ جب اس نے آگ کے مفید اثرات اور اس کی زبردست قوت کا مشاہدہ کیا تو اسے خیال پیدا ہوا کہ اس کی ماں یعنی پرورش کرنے والی ہرنی کے دل سے جو چیز نکل گئی تھی وہ آگ ہی کی ماہیت رکھتی تھی یا اس کی ہم جنس تھی۔ اس خیال کو اس تجربے سے اور تقویت حاصل ہوئی کہ جانور جب تک زندہ رہتا ہے اس میں حرارت پائی جاتی ہے اور جب مرجاتا ہے تو سرد پڑ جاتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے۔ جس میں کبھی فرق نہیں آتا۔ اس نے اپنے اندر بھی یہ دیکھا کہ سینہ کے پاس اس جگہ کے اوپر حرارت زیادہ ہے جس جگہ اس نے ہرنی کو چیرا تھا۔

زندہ جانور کے دل کو چیر کے دیکھنے کا خیال

اب اس نے سوچا کہ اگر وہ ایک زندہ جانور پکڑ کر اس کا دل چیرے اور اس خانے کو دیکھے جسے اس نے اپنی ماں یعنی ہرنی کو چیرتے وقت خالی پایا تھا تو یقیناً اس جانور میں اس خانے کو اس چیز سے بھرا ہوا دیکھ سکے گا جو اس میں رہتی ہے اور اسے تحقیق ہو جائے گی کہ آیا وہ آگ کی ماہیت رکھتی ہے اور اس میں روشنی اور حرارت ہے یا نہیں۔ چنانچہ اس نے ایک جانور پکڑ کر اس کے شانے مضبوط جکڑے اور اس کو اسی طرح چیرا جس طرح ہرنی کو چیرا تھا۔ تا آں کہ دل تک پہنچ گیا۔

دل کے بائیں خانہ میں گرم بھاپ کی دریافت

سب سے پہلے اس نے اس کی بائیں جانب توجہ کی اور اس کو چیرا تو دیکھا کہ اس میں ایک بھاپ کی قسم کی ہوا بھری ہوئی ہے جو سفید کہرے کے مشابہ ہے۔ اس کے بعد اس نے اپنی انگلی اس میں ڈالی تو اس کو اس درجہ گرم پایا کہ قریب تھا کہ انگلی جل جائے۔

وہ جانور فوراً ہی مرگیا۔ اب اس کے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ وہ گرم بھاپ ہی وہ چیز ہی جو اس جانور کو متحرک رکھتی تھی اور ہر حیوان کے اندر اسی جیسی چیز ہوتی ہے جب وہ جدا ہوجاتی ہے تو جانور مرجاتا ہے۔

اس کے بعد اس کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ جانور کے تمام اعضا کا مطالعہ کرے اور دیکھے کہ ان کی ترتیب، شکل اور مقدار کیا ہے، وہ کس طرح ایک دوسرے سے مرتبط ہیں، کس طرح اس گرم بھاپ سے فیض یاب ہوتے ہیں جس کے ذریعے ان کی زندگی برقرار رہتی ہے۔ کس طرح یہ بھاپ ایک وقت تک باقی رہتی ہے۔ یہ کہاں سے آتی ہے اور اس کی حرارت کیوں فنا نہیں ہوتی؟ اس نے زندہ اور مردہ جانوروں کو چیر پھاڑ کر کے ان سب باتوں کا کھوج لگایا اور برابر ان کی بابت مزید غور کرتا رہا اور اپنے خیالات کی اصلاح کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اس لحاظ سے وہ بڑے بڑے طبیعی علما کے درجے کو پہنچ گیا۔

جانور کے اعضا کا مطالعہ

اب اسے معلوم ہوگیا کہ ہر حیوان اس روح کے اعتبار سے ایک ہوتا ہے گو اس کے اعضا متعدد اور حواس اور حرکات بھی مختلف ہوتے ہیں۔ روح کا سرچشمہ ایک ہی خانہ ہوتا ہے اور وہ اسی جگہ سے نکل کر سارے اعضا میں جدا جدا پھیلتی ہے۔ سارے اعضا یا تو

اس روح کی خدمت کرتے ہیں یا اس کے فرمان دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔

جسم میں روح کا درجہ اور اس کا فعل

جسم کے چلانے میں روح کا درجہ اس شخص کی مانند ہوتا ہے جو پورے سازو سامان کے ساتھ دشمنوں سے لڑے اور خشکی اور پانی میں ہر قسم کا شکار کرے۔ اس غرض سے وہ ہر جنس کے لیے ایک خاص ہتھیار تیار رکھتا ہے جس کے ذریعے اُسے شکار کرتا ہے۔ جن ہتھیاروں سے وہ لڑتا ہے ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک وہ جن سے دوسرے کے حملے سے بچاؤ کرتا ہے اور دوسرے وہ جن سے وہ خود دوسرے کو زیر کرتا ہے۔ اسی طرح شکار کے آلات کی بھی ایک قسم وہ ہے جو پانی کے جانوروں کے لیے کارگر ہے اور دوسری وہ جو خشکی کے جانوروں کے شکار کے لیے ہے۔ ان چیزوں کی بھی جو وہ چیر پھاڑ میں استعمال کرتا ہے، ایک قسم وہ ہے جو چیرنے کے لیے مناسب نہیں، دوسری وہ جو توڑنے کے لیے اور تیسری وہ جو چھیدنے کے لیے مناسب ہیں۔ جسم ایک ہی ہوتا ہے البتہ وہ ہر آلے کی صلاحیت اور ان کے اغراض کا لحاظ رکھتے ہوئے جو کسی کارروائی سے مقصود ہوں، اسے مختلف طریقوں سے کام میں لاتا ہے۔ اسی طرح وہ روحِ حیوانی ایک ہے۔ جب وہ آنکھ کے آلے سے کام لیتی ہے تو اس کا فعل دیکھنا ہوتا ہے۔ جب وہ ناک کے آلے سے کام لیتی ہے تو فعل سونگھنا ہوتا ہے۔ جب زبان کے آلے سے کام لیتی ہے تو وہ فعل چکھنا ہوتا ہے۔ جب گوشت پوست کے آلے سے کام لیتی ہے تو وہ فعل چھونا ہوتا ہے۔ جب کسی عضو سے کام لیتی ہے تو وہ فعل حرکت ہوتا ہے اور جب جگر سے کام لیتی ہے تو وہ فعل کھانا اور غذا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ ان میں ہر ایک کے لیے کچھ اور اعضا ہوتے ہیں جو خدمت گزاری کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس روح کے بغیر کوئی فعل انجام نہیں دے سکتے جو ان تک ان راستوں کے ذریعے پہنچتی ہے جو پٹھے کہلاتے ہیں۔ جب یہ راستے کٹ جاتے ہیں یا مسدود ہو جاتے ہیں تو عضو کا فعل بھی معطل ہو جاتا ہے۔ یہ پٹھے روح کو دماغ کی تہوں سے حاصل کرتے ہیں اور دماغ روح کو قلب سے حاصل کرتا

ہے۔ دماغ میں بہت سی روحیں ہوتی ہیں اس لیے کہ وہیں سے بہت سی قسمیں پھوٹتی ہیں۔ جو عضو بھی کسی سبب سے روح سے محروم ہوجائے تو اس کا فعل معطل ہوجاتا ہے اور وہ بمنزلہ اس آلے کے ہوجاتا ہے جو رکھ دیا جائے اور اس کا چلانے والا اسے چلا کر فائدہ نہ اٹھائے اگر روح پوری کی پوری جسم سے نکل جائے یا فنا ہوجائے یا کسی وجہ سے تحلیل ہوجائے تو سارا جسم بیکار ہوجاتا اور موت کی حالت کو پہنچ جاتا ہے۔ غرض اس نہج پر غور و فکر کرکے وہ بصیرت کی اس حد تک اس وقت پہنچا جب کہ اس نے ابتدائے پیدائش سے تین ستے یعنی اکیس سال مکمل کیے۔

جوتے بنانا

مذکورہ مدت کے دوران میں اس نے طرح طرح کی تدبیریں سیکھیں جن جانوروں کی چیر پھاڑ کرتا ان کی کھالیں پہنتا اور ان سے جوتے بناتا۔

تاگے بنانا

بالوں، خطمی کے ڈنٹھلوں، خبازی، سن اور ہر ریشہ دار درخت کی پوست سے تاگے بناتا، جب سیکھنے کی ابتدا تھی تو لمبی گھاس لیتا اور مضبوط کانٹوں یا پتھر پر گھسے ہوئے بانس کے ٹکڑوں سے موٹی سوئیاں بنالیتا۔

گھر بنانا

گھر کی تعمیر کی طرف یوں رہنمائی ہوئی کہ ابابیل کو یہ کام کرتے ہوئے دیکھا، چنانچہ اس نے بھی ایک مخزن اور اپنی زائد غذا کے لیے ایک توشہ خانہ بنایا اور اس میں ایک مضبوط دروازہ لگایا۔ جو باہم جکڑے ہوئے بانسوں کا بنا ہوا تھا۔ یہ اس لیے کہ جب وہ کسی کام سے جائے اور اس جگہ موجود نہ ہو تو کوئی جانور توشہ خانے تک نہ پہنچ سکے۔

شکاری پرندوں کو پالنا

اس نے شکاری پرندوں کو پالنا بھی شروع کیا تا کہ ان سے شکار میں مدد لے۔

مرغیاں رکھنا

مرغیاں رکھیں تا کہ ان کے انڈے بچوں سے فائدہ اٹھائے۔

نیزے اور ڈھال بنانا

وحشی گائے کے سینگوں سے اس نے ایک طرح کے بھالے بنائے اور انہیں مضبوط بانس اور زان وغیرہ کے ڈنڈوں میں لگایا اور اس صنعت میں آگ اور پتھر کی دھاروں سے مدد لے کر انھیں ایسا کردیا کہ نیزوں سے ملتے جلتے ہوگئے۔ کھالیں تہ بہ تہ رکھ کر ڈھال بنائی۔ یہ سب اس لیے کیا کہ اس نے اپنے آپ کو فطری ہتھیاروں سے محروم پایا۔

گھوڑوں اور گدھوں کو سدھا کر دوسرے جانوروں کا پیچھا کرنا

جب اس نے دیکھا کہ فطری ہتھیاروں سے محرومی کی تلافی اس کے ہاتھ کردیتے ہیں اور کوئی جانور، خواہ وہ کسی قسم کا ہو اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا البتہ وہ بھاگ جاتے ہیں اور یہ بھاگنے میں عاجز رہتا ہے تو اس نے سوچا کہ اس بارے میں کوئی تدبیر کرنی چاہیے اور کوئی صورت اس سے زیادہ کامیاب معلوم نہ ہوئی کہ چند تیز دوڑنے والے حیوانات کو پالے، ان کے ساتھ اچھا سلوک کرے اور ان کو مناسب غذا بہم پہنچائے تا کہ ان پر سوار ہوکر دیگر اقسام کے جانوروں کا پیچھا کرسکے اس جزیرے میں جنگلی گھوڑے اور گدھے پائے جاتے تھے، انھیں میں سے اس نے جو مناسب معلوم ہوئے پکڑ لیے اور انھیں سدھا لیا۔ یہاں تک کہ ان کے ذریعے اس کا مطلب حاصل ہوگیا۔ اس نے ان کے لیے تسموں اور کھالوں سے لگاموں اور زین سے ملتی جلتی چیزیں تیار کیں۔ اس طرح اس کی یہ امید برآئی کہ وہ ان جانوروں کا پیچھا کرسکے جن کے پکڑنے سے وہ لاچار تھا۔ ان سب کاموں

میں اس نے اسی دوران میں مہارت پیدا کی جب کہ وہ چیر پھاڑ میں منہمک رہتا اور اسے یہ ولولہ ہوتا کہ جانوروں کے اعضا کے خصائص اور ان کا باہمی فرق دریافت کرلے۔ اکیس سال کی مدت میں اس نے یہ کام انجام دے لیا۔

عالمِ کون و فساد کے تمام اجسام کا مطالعہ

اس کے بعد اس نے دوسری طرف رجوع کرتے ہوئے ان تمام اجسام کا غائر مطالعہ کیا جو اس عالمِ کون و فساد میں پائے جاتے ہیں جیسے مختلف حیوانات، نباتات، دھاتیں، ہر قسم کے پتھر، مٹی، پانی، بھاپ، برف، اولے، دھواں، شعلہ، چنگاری۔ اس نے دیکھا کہ ان کی صفات بہت، افعال جدا جدا اور حرکات ملتی جلتی بھی ہیں اور متضاد بھی ہیں۔ پھر جب گہری نظر ڈالی اور تحقیق کی تو یہ پایا کہ وہ بعض صفات میں متفق اور بعض میں مختلف ہیں۔ جن وجوہ سے ان میں ہم آہنگی ہے ان کی رُو سے وہ ایک ہیں اور جن وجوہ سے اختلاف ہے ان کی رُو سے وہ متغایر اور متعدد ہیں۔ بعض اوقات جب وہ چیزوں کے خواص جو کسی ایک چیز کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں، نوٹ کرتا تو ان کی تعداد بے شمار ہو جاتی اور کائنات اتنی پھیل جاتی کہ اس کا احاطہ نہ ہوسکتا۔

اپنی ذات کی وحدت

اس کو اپنی ذات میں بھی کثرت نظر آتی۔ وہ دیکھتا کہ اس کے مختلف اعضا ہیں جن میں سے ہر ایک کا ایک جداگانہ فعل اور امتیازی صفت ہے۔ نیز ہر عضو کو غور سے دیکھتا تو معلوم ہوتا کہ انھیں بہت سے اجزا میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی ذات پر اور ہر چیز کی ذات پر کثرت کا حکم لگا دیتا۔ پھر پلٹ کر ایک دوسرے پہلو سے نظر ثانی کرتا تو دیکھتا کہ اس کے اعضا گو بہت سے ہیں تاہم سب کے سب ایک دوسرے سے متصل ہیں اور ان میں کوئی علیٰحدگی نہیں ہے۔ اس لیے وہ گویا ایک ہی ہیں، ان میں اگر کوئی اختلاف ہے تو محض افعال کا ہے اور اس کا سبب وہ قوت ہے جو روحِ حیوانی سے انہیں پہنچتی ہے۔

وہ روح جسے اس نے ابتدا ہی میں غور فکر کر کے معلوم کرلیا تھا اور یہ بھی کہ وہ روح فی ذات ایک ہے، وہی ہستی کی حقیقت ہے اور سارے اعضا آلات کی طرح کے ہیں۔ اس پہلو سے اس کو اپنی ذات متحد نظر آنے لگتی۔

ہر نوعِ حیوان کی وحدت

اس کے بعد وہ حیوانات کی جملہ انواع کی طرف متوجہ ہوتا تو دیکھتا کہ اس نقطۂ نظر کے مطابق ان میں سے ہر فرد وحدت رکھتا ہے۔ آگے چل کر وہ ان کی ہر نوع کو الگ الگ دیکھتا۔ جیسے ہرن، گھوڑے، گدھے، پرندوں کی جدا جدا قسمیں۔ تب اسے معلوم ہوتا کہ ہر نوع کے افراد ظاہری و باطنی اعضا، حرکات اور رجحانات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مشابہت رکھتے ہیں اور ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ بجز چند باتوں کے جو متفقہ باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے بہت ہی کم ہیں چنانچہ وہ حکم لگاتا کہ اس پوری نوع کی ایک ہی روح ہے، الگ الگ نہیں، اتنا ضرور ہے کہ بہت سے دلوں میں تقسیم ہوگئی ہے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ ساری روح جو ان قلوب میں منتشر ہے جمع کر کے ایک خانے میں رکھ دی جائے تو وہ سب کی سب ایک ہی چیز ہوگی، ایک ہی پانی یا شربت کی طرح جو بہت سے برتنوں میں بٹا ہوا ہو اور بعد میں یک جا کر دیا جائے۔ دونوں حالتوں میں جب کہ وہ جدا جدا ہو اور جب کہ اسے یک جا کر دیا جائے۔ ایک ہی چیز رہے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ اس میں یک گونہ کثرت پائی جائے گی۔ اس نقطۂ نظر سے وہ ساری نوع کو ایک ہی خیال کرتا اور اس کے افراد کی کثرت کو ایسا ہی سمجھتا جیسے کہ ایک شخص کے اعضا کی کثرت، جو کہ حقیقت میں جدا جدا نہیں ہوتے۔

پھر وہ حیوانات کی جملہ انواع کو اپنے ذہن میں لاتا اور ان پر غور کرتا تو معلوم ہوتا کہ وہ سب کی سب اس بات میں متفق ہیں کہ احساس رکھتی ہیں، غذا حاصل کرتی ہیں اور اپنے ارادے سے جس سمت چاہیں حرکت کرتی ہیں۔ یہ وہ پہلے ہی معلوم کر چکا تھا کہ یہ افعال روحِ حیوان کے مخصوص ترین افعال ہیں۔ ان میں اتفاق رکھتے ہوئے بقیہ جن

چیزوں میں انواع کو اختلاف ہے وہ روحِ حیوانی سے کوئی گہری خصوصیت نہیں رکھتیں۔

کل جنسِ حیوانات کی وحدت

اس غور وخوض سے یہ بات اس پر عیاں ہوگئی کہ ساری جنس حیوان میں جو روحِ حیوانی ہے وہ حقیقت کے لحاظ سے ایک ہے گو اس میں معمولی اختلاف ہے جو جداگانہ انواع کی خصوصیت ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک ہی پانی بہت سے برتنوں میں بانٹ دیا جائے جن میں سے بعض زیادہ ٹھنڈے ہوں اور بعض کم، پانی اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ہی ہوگا۔ جو پانی ٹھنڈک کے مساوی درجہ میں ہوگا وہ ایسا ہی ہے جیسے کہ روح حیوانی جو کسی ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہو، لیکن اس سے قطع نظر جس طرح وہ سارا پانی ایک ہی

ہے اسی طرح روحِ حیوانی بھی ایک ہی ہے اگرچہ بعض اعتبار سے اس میں کثرت پائی جائے چنانچہ اس نقطۂ نظر سے وہ ساری جنسِ حیوان کو ایک ہی سمجھتا۔

جنسِ نباتات کی وحدت

پھر وہ مختلف انواع نباتات کی طرف رُخ کرتا تو دیکھتا کہ ہر نوع کے افراد ٹہنیوں، پتوں، پھول، پھل اور افعال کے لحاظ سے باہم ملتے جلتے ہیں، وہ انھیں حیوانات پر قیاس کرتا اور اسے یقین ہوجاتا کہ ایک چیز ایسی ہے جو ان سب میں مشترک ہے اور اس کی حیثیت وہی ہے جو روح کی حیثیت حیوانات میں ہے اور یہ کہ اس حقیقت کی بنا پر وہ سب ایک ہیں اسی طرح وہ ساری جنسِ نبات پر نظر ڈالتا اور یہ دیکھ کر کہ ان سب کا فعل ایک ہے یعنی وہ غذا حاصل کرتے ہیں اور بڑھتے ہیں حکم لگادیتا ہے کہ وہ بھی ایک ہیں۔

حیوان اور نبات میں قدرِ مشترک

پھر وہ اپنے ذہن میں جنسِ حیوان اور جنسِ نبات کو یکجا کرتا اور دیکھتا کہ وہ غذا اور نمو میں تو متفق ہیں البتہ حیوانات کو نباتات پر ایک فوقیت حاصل ہے اور وہ یہ کہ اس میں حِس، ادراک اور حرکت کی زیادتی ہے۔ بسا اوقات نبات میں کچھ ایسی ہی بات دیکھنے میں آتی جیسے پھولوں کا منہ سورج کی طرف پھر جانا اور جڑوں کا غذا کی سمت آگے بڑھنا وغیرہ وغیرہ۔ اس غور وفکر سے معلوم ہوا کہ نبات اور حیوان ایک ہی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں ایک قدرِ مشترک ہے۔ ایک میں تو وہ پوری اور مکمل ہے اور دوسرے میں کسی سبب سے دبی ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک ہی پانی ہے جس کی دو قسمیں ہوجائیں۔ ایک جامد اور دوسری سیّال اس طرح اس کے نزدیک نبات اور حیوان ایک ہوئے۔

جماد

پھر اس نے ان اجسام کو دیکھا جو نہ تو حِس رکھتے ہیں، نہ غذا حاصل کرتے ہیں

اور نہ بالیدگی پاتے ہیں۔ جیسے پتھر، مٹی، پانی، ہوا اور شعلہ۔ اس نے پایا کہ یہ اجسام طول، عرض اور عمق کی ایک مقدار رکھتے ہیں اور باہم ان میں اگر کچھ اختلاف ہے تو صرف اتنا کہ بعض رنگین ہیں اور بعض بے رنگ، بعض گرم اور بعض سرد اور چند اسی قسم کے اختلافات۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ گرم سرد ہو جاتا ہے اور سرد گرم، نیز یہ کہ پانی بھاپ بن جاتا ہے اور بھاپ پانی۔ جلنے والی چیزیں چنگاری، خاکستر، شعلہ اور دھواں بن جاتی ہیں۔ دھوئیں کے اوپر جانے کی راہ میں اگر پتھر کا قبہ آ جائے تو وہ اس کے اندر پیچ و تاب کھا کر رہ جاتا ہے اور زمین کی دیگر چیزوں کی طرح ہو جاتا ہے۔ اس غور و فکر سے اسے معلوم ہوا کہ یہ سب حقیقت کے لحاظ سے ایک ہی چیز ہیں اگرچہ عام طور سے ان میں ویسی ہی کثرت پائی جاتی ہے جیسی کہ حیوانات اور نباتات میں۔

جسمِ مجرّد

پھر اس نے غور کیا کہ وہ کون سی چیز ہے جس میں حیوان اور نبات متحد ہیں تو اسے نظر آیا کہ وہ اور اجسام کی طرح جسم ہیں جو طول، عرض اور عمق رکھتے ہیں۔ اسی طرح گرم اور سرد ہو جاتے ہیں۔ جیسے یہ اجسام جو نہ تو احساس رکھتے ہیں اور نہ غذا حاصل کرتے ہیں۔ وہ جسم دوسرے اجسام سے صرف اپنے افعال کی وجہ سے مختلف ہیں جو حیوانی اور نباتی آلات کے ذریعے ظہور میں آتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ افعال اس کے ذاتی نہ ہوں بلکہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے اس کے اندر سرایت کر گئے ہوں اور اگر ان اجسام کے اندر بھی سرایت کر جائیں تو یہ بھی اسی کی طرح ہو جائیں۔ چنانچہ وہ جسم کو بالذّات ان افعال سے مجرد کر کے دیکھتا ہے جو سرسری نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے صادر ہوتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ جسم من جملہ اور اجسام کے ہے۔ اس طرح غور و خوض سے اس پر واضح ہو جاتا ہے کہ سارے اجسام ایک ہیں خواہ وہ زندگی رکھتے ہوں یا جامد ہوں، متحرک ہو یا ساکن۔ اسے ایسا بھی معلوم ہوتا کہ بعض اجسام آلات کے واسطے سے کچھ افعال رکھتے ہیں لیکن وہ یہ نہ سمجھ سکتا کہ یہ افعال ان کے ذاتی ہیں یا کسی غیر کی جانب

سے ان کے اندر سرایت کرتے ہیں۔ بایں طور اسے جسم ہی جسم نظر آتے اور معلوم ہوتا کہ اس نہج پر سارا وجود ایک ہی چیز ہے حالاں کہ پہلی نظر میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وجود ایک کثرت ہے جس کی نہ حد ہے نہ شمار۔

کُل وجود کی وحدت

ایک عرصہ تک وہ اسی حال میں رہا۔ پھر اس نے تمام اجسام پر غور کیا زندگی رکھنے والے اور جمادات — یہ کبھی اس کو ایک چیز نظر آتے تھے اور کبھی اتنے بہت سے کہ ان کی حد ہی نہ تھی۔ اس نے دیکھا کہ ان میں سے کوئی بھی دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو اس کی حرکت اوپر کی طرف ہوتی جیسے دھواں، شعلہ اور ہوا۔ یا یہ کہ اس کی حرکت مذکورہ سمت کے مخالف ہوتی ہے یعنی نیچے کی طرف جیسے پانی، زمین کے اجزا نباتات اور حیوانات کے اجزا ان میں سے ہر جسم میں ایک نہ ایک حرکت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب تک کوئی چیز مانع اور اس کے راستے میں حائل نہ ہو اس وقت تک وہ ساکن نہیں ہوتا۔ جیسے پتھر جو نیچے گرے۔ زمین کی سخت سطح پر پہنچ کر یہ نہیں ہوتا کہ وہ اسے چیرے لیکن اگر ایسا ممکن ہو تو بظاہر وہ حرکت سے باز نہ رہتا۔ چنانچہ جب تم اسے اٹھاؤ گے تو ایسا پاؤ گے کہ وہ نیچے کی طرف جانے کے لیے تم سے کشمکش کر رہا ہے اور گرنا چاہتا ہے۔ اسی طرح دھوئیں کا حال ہے۔ جو اوپر اٹھتا جاتا ہے تا وقت یہ کہ وہ ایک ٹھوس قبہ سے نہ ٹکرائے جو اسے قید کرے، تب بھی وہ دائیں بائیں مڑتا ہے اور اگر اس قبہ سے نکل سکا تو ہوا کو چیرتا ہوا اوپر چلا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہوا اسے روک نہیں سکتی۔ ہوا کو اس نے دیکھا کہ اگر ایک چمڑے کی مشک میں بھر دی جائے اور مشک کا منہ باندھ کر اسے پانی کے نیچے غوطہ دیا جائے تو وہ اوپر آنے کی کوشش کرتی ہے اور جو اسے پانی کے نیچے پکڑے ہو اس سے چھڑانے کے لیے زور لگاتی ہے۔ اس کا یہ فعل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک وہ پانی کے نیچے سے نکل کر ہوا کے مقام پر نہ پہنچ جائے۔ تب جا کر وہ سکون پذیر ہو جاتی ہے اور وہ زور اور اوپر کی سمت اٹھنے کا میلان جو اس میں پہلے پایا جاتا تھا ختم ہو جاتا ہے۔ اس نے تلاش کی کہ کیا کوئی جسم

پایا جاتا ہے جو مذکورہ ہر دو حرکت یا ان کی جانب میلان سے کسی وقت بھی خالی ہو لیکن جو اجسام اس کے پیش نظر تھے ان میں یہ بات نہ ملی۔ ان کی یہ تلاش اس امید میں تھی کہ اگر وہ اس میں کامیاب ہو گیا تو جسم کی طبیعت کو بحیثیت جسم دیکھ سکے گا بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ ان اوصاف میں سے کوئی وصف متعلق ہو جو کثرت کے ظہور کا باعث ہوتے ہیں۔ جب ایسا ممکن نہ ہوا اور اس نے دیکھ لیا کہ جو اجسام سب سے کم اوصاف کے حامل ہیں وہ بھی ان دو صفتوں سے کسی طرح خالی نہیں جنھیں ہلکے اور بھاری پن سے تعبیر کیا جاتا ہے تو پھر اس نے غور کیا کہ ہلکا اور بھاری پن یہ دونوں جسم میں بحیثیت جسم پائے جاتے ہیں یا کسی اور اعتبار سے جو جسمیت کے علاوہ ہو؟ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان دونوں کا منشا جسمیت پر ایک مزید چیز ہے اس لیے کہ اگر یہ جسم میں بحیثیت جسم ہوتے تو کوئی جسم ایسا نہ پایا جاتا جس میں ان دونوں میں سے ہر ایک نہ ہو حالاں کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بھاری میں ہلکا پن نہیں ہوتا اور ہلکے میں بھاری پن نہیں ہوتا۔ بلاشک دونوں جسم ہیں لیکن ہر ایک میں ایک بات ہے جسمیت کے علاوہ جو اُسی میں ہے دوسرے میں نہیں۔ یہی وہ بات ہے جس کی بنا پر ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ دونوں ہر لحاظ سے ایک ہوتے۔ اب اس پر یہ واضح ہوا کہ ہلکے اور بھاری ہر ایک کی حقیقت دو باتوں سے مرکب ہے۔ ایک وہ جو دونوں میں مشترک ہے یعنی جسمیت، دوسری وہ جو دونوں میں سے ایک کی حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے کے اندر ہے۔ یعنی بھاری پن ایک میں اور ہلکا پن دوسرے میں، یہ جسمیت کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہے اور وہ بات ہے جو دونوں میں سے ایک کو اوپر کی طرف اور دوسرے کو نیچے کی طرف حرکت دیتی ہے۔ اسی طرح اس نے بقیہ اجسام پر غور کیا، جمادات پر بھی اور جاندار پر بھی۔ اس نے دیکھا کہ ہر دو کی حقیقت مرکّب ہے۔

اجسام کی صورتوں کا ادراک

جسمیت سے اور کوئی ایک یا ایک سے زائد ایسی چیز سے جو جسمیت پر اضافہ ہے۔

چناں چہ گونا گوں اجسام کی صورتیں اس کے سامنے آئیں اور یہ عالمِ روحانی کی پہلی چیز ہے جو اس پر ظاہر ہوئی اس لیے کہ ان صورتوں کا ادراک جو اس کے ذریعہ نہیں بلکہ ایک نہ ایک قسم کی نظرِ عقلی سے ہوتا ہے۔ من جملہ ان باتوں کے جو اس طرح اس پر ظاہر ہوئیں ایک یہ تھی کہ روحِ حیوانی جس کا مسکن قلب ہے اور جس کا بیان اوپر گزرا اس کے لیے ضروری ہے کہ جسمیت کے علاوہ ایک اور چیز بھی رکھتی ہو جس کی بدولت اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ عجیب عجیب کام انجام دے سکے جو اس کے ساتھ خاص ہیں یعنی مختلف قسم کے احساسات، طرح طرح کے ادراکات اور گونا گوں حرکات۔

نفسِ حیوانی

یہی چیز اس کی صورت اور فصل ہوگی جس کی بدولت وہ دیگر اجسام سے مختلف ہوگی اور اسی کو مفکرین ''نفسِ حیوانی'' کہتے ہیں۔

نفسِ نباتی

اسی طرح وہ چیز جو نباتات میں حیوانات کی حرارت غریزی کے قائم مقام ہے وہ بھی ایک ایسی چیز ہے جو نبات کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی فصل ہے اور اسی کو مفکرین نفس نباتی کہتے ہیں۔

طبیعت

نیز اسی طرح تمام جمادات کے اجسام یعنی عالم کون وفساد میں حیوانات و نباتات کے علاوہ جو کچھ ہے، ان میں بھی ایک چیز ہے جو ان کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی کے ذریعے ان میں سے ہر ایک اپنا مخصوص فعل انجام دیتا ہے جیسے طرح طرح کی حرکات اور مختلف قسم کی کیفیات جو ان میں محسوس ہوتی ہیں۔ وہی چیز ان جمادات میں سے ہر ایک کی فصل ہے اور اسی کو مفکرین طبیعت کہتے ہیں۔

چنانچہ اس غور وفکر سے جب وہ اس نتیجے پر پہنچ گیا کہ روح حیوانی کی حقیقت، جس کا وہ ہمیشہ سے مشتاق تھا جسمیت سے اور ایک ایسی چیز سے مرکّب ہے جو جسمیت کے علاوہ ہے۔ نیز یہ کہ جسمیت حیوان میں اور دیگر اجسام میں مشترک ہے اور وہ دوسری چیز جو اس پر اضافہ ہے تنہا اسی میں پائی جاتی ہے۔ تب جسمیت کا مسئلہ تو اس کے نزدیک اتنا غیر اہم ہوگیا کہ اس نے اسے ایک طرف ڈال دیا، اب اس کا ذہن اس دوسری چیز کی طرف لگ گیا جس پر نفس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اسے شوق ہوا کہ اس کی تحقیق کرے چنانچہ اس کی بابت باقاعدہ غور وفکر کرنے لگا۔

اجسام کی صورتوں کا مطالعہ

اپنا مبدأ نظر اس نے یہ بنایا کہ جملہ اجسام کا مطالعہ کرے۔ نہ اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ صورتیں رکھتے ہیں جن کی بدولت ایسے خواص پیدا ہوتے ہیں جو انھیں ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ جب اس نے مسلسل مطالعہ کیا اور ذہن میں شمار کیا تو دیکھا کہ چند اجسام جو مشترک صورت رکھتے ہیں ان سے ایک ہی طرح کا فعل یا افعال صادر ہوتے ہیں۔ یہ بھی دیکھا کہ انھی چند اجسام میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو سب کے ساتھ مذکورہ صورت میں شریک ہونے کے علاوہ ایک مزید صورت بھی رکھتے ہیں جس سے ایک اور طرح کے افعال صادر ہوتے ہیں۔ پھر اس نے دیکھا کہ وہ اور جو دوسری صورتوں میں برابر کے شریک ہیں ان میں بھی کچھ ایسے ہیں جو ایک تیسری مزید صورت رکھتے ہیں اور اس سے بھی ایک اور طرح کے افعال صادر کرتے ہیں جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ سارے ارضی اجسام جیسے مٹی، پتھر، دھاتیں نبات، حیوان اور دیگر وزنی اجسام یہ سب کے سب ایک مشترک صورت رکھتے ہیں اور ان سے نیچے کی طرف حرکت صادر کرتی ہے۔ جہاں تک کہ ان کے نیچے جانے میں کوئی چیز مانع نہ ہو۔ اگر ان کو وقت سے اوپر کی طرف حرکت دی جائے اور پھر چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنی صورت کے بموجب نیچے آپڑتے ہیں انھی کی ایک قسم یعنی نباتات اور

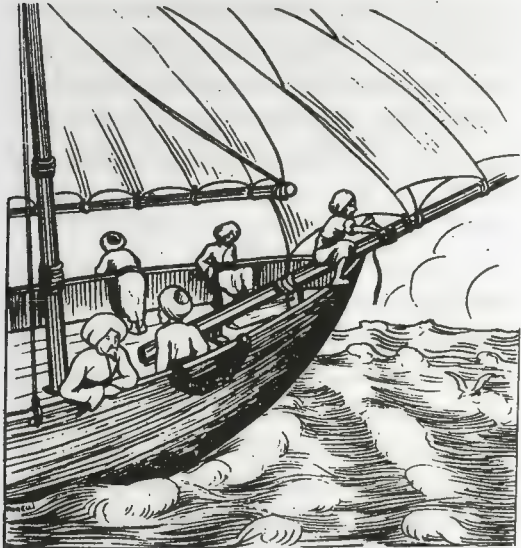
حیوانات اگرچہ مذکورہ اجسام کے ساتھ اس صورت میں شریک ہیں لیکن اس کے علاوہ ایک اور صورت رکھتے ہیں جس سے تغذّی اور نمو کا صدور ہوتا ہے۔ (تغذی کے معنی یہ ہیں کہ غذا حاصل کرنے والے میں جو کچھ واقعتاً تحلیل ہو اس کا بدل اس کی جگہ قوت غاذیہ کے ذریعے پہنچا دے جو کہ قوت جاذبیہ کی حاصل کردہ غذا بننے والی چیزوں کو قوت ہاضمہ کی مدد سے غذا حاصل کرنے والے کے اصلی مادّے کی شکل میں بدل دیتی ہے تاکہ اس کی شخصیت محفوظ اور مقدار مکمل رہے۔ نمو کے معنی ہیں زیادتی قوتِ نامیہ کے واسطے سے جو جسم کے ابعاد یعنی طول، عرض اور عمق کو فطری تناسب کے ساتھ بڑھاتی ہے جب کہ غذا جسم کے نزا میں سرایت کرتی ہے، پس یہ دونوں فعل نباتات اور حیوانات میں مشترک ہیں اور لامحالہ ان دونوں کی مشترکہ صورت سے پیدا ہوتے ہیں جس کو کہ نفسِ نباتی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر اس قسم میں سے ایک مجموعہ یعنی حیوان بطور خاص ایسا ہے جو مذکورہ قسم کے ساتھ پہلی اور دوسری صورتوں میں شریک ہے لیکن مزید برآں ایک تیسری صورت رکھتا ہے جس کی بدولت حس اور ایک جگہ سے دوسری جگہ مثلاً مٹی کو دیکھا کہ جب اس سے ایک شکل بنائی جاتی ہے جیسے گیند، تو اس میں ایک انداز کا طول، عرض اور عمق ہوتا ہے پھر جب اسی گیند کو لے کر مکعب یا بیضوی شکل میں کر دیا جائے تو وہ طول، وہ عرض اور وہ عمق بدل جاتا ہے اور وہ سابقہ انداز سے مختلف ایک دوسرے انداز کی ہو جاتی ہے درآں حالے کہ مٹی ویسی ہی رہتی ہے۔ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ تاہم اس کے لیے کسی نہ کسی انداز کا طول عرض وعمق لازمی ہے اور اس سے خالی ہونا ممکن نہیں۔ چوں کہ طول عرض وعمق پے درپے اس میں بدلتے رہتے ہیں اس لیے واضح ہوا کہ وہ اس کی ذات سے جدا ایک معنی ہیں اور چونکہ مٹی ان سے یکسر خالی نہیں ہو سکتی اس لیے واضح ہوا کہ وہ اس کی حقیقت کا جزو ہیں اس لحاظ سے اس پر یہ بات آشکارا ہوگئی کہ جسم بحیثیت جسم کے درحقیقت دو معنی سے مرکب ہے۔ ایک وہ جو اس مثال میں گیند کی مٹی کے قائم مقام ہے۔ دوسرا وہ جو گیند یا مکعب یا اور جو شکل بھی ہو اس کے طول وعرض اور عمق کے قائم مقام ہے، جسم سمجھ میں آ ہی نہیں سکتا جب تک وہ ان دو معنی سے مرکب

نہ ہو، نیز ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ وہ جو بدلتا اور پے در پے مختلف انداز اختیار کرتا ہے یعنی امتداد کا معنی، اس کا درجہ وہی ہے جو سارے صورت والے اجسام میں صورت کا ہے اور وہ جو ایک حال پر قائم رہتا ہے اور مذکورہ مٹی کے درجے میں ہے وہ جسمیت کے معنی کے مشابہ ہے جو کہ سارے صورت والے اجسام میں پایا جاتا ہے اور یہ چیز جو اس مثال میں مٹی کے درجہ میں ہے اس کو مفکرین 'مادّہ اور ہیولیٰ' کہتے ہیں اور وہ صورت سے بالکل عاری ہوتی ہے۔

جب اس کی بصیرت اس حد تک پہنچ گئی اور وہ محسوسات سے ایک گونہ جدا ہوکر عالمِ عقلی کی سرحد سے لگ گیا تو گھبرایا اور اسی عالمِ حسّی کا مشتاق ہوا جس سے کہ وہ مانوس تھا۔ اس نے پھر تھوڑی دور تک اپنے قدم واپس لوٹائے اور جسم مطلق کا پیچھا چھوڑ دیا اس لیے کہ وہ ایسی چیز تھی جس کے ذریعہ ادراک نہیں ہوسکتا تھا اور نہ وہ گرفت میں لائی جاسکتی تھی۔

پانی کا مطالعہ

اب اس نے بسیط ترین محسوس اجسام کو لیا جو اس کے مشاہدے میں آئے تھے اور وہ ہی چار اجسام تھے جن پر کہ اس کی نظر جا رکی تھی۔ سب سے پہلے پانی کا مطالعہ کیا تو دیکھا کہ اگر اسے اس حال پر چھوڑ دیا جائے جو اس کی صورت کا اقتضا ہے تو اس میں سے محسوس ہونے والی ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے اور وہ نشیب کی طرف جانا چاہتا ہے۔ پھر جب شروع شروع اسے گرم کیا جائے خواہ آگ سے خواہ سورج کی حرارت سے، تو پہلے ٹھنڈک اس سے زائل ہوجاتی ہے۔ البتہ نشیب میں جانے کا تقاضا باقی رہتا ہے۔ آگے چل کر جب بہت زیادہ گرمی پہنچائی جائے تو نشیب میں جانے کا تقاضا بھی زائل ہوجاتا ہے اور وہ اوپر کی طرف چڑھنے لگتا ہے اس طرح اس سے وہ دونوں صفتیں یکسر زائل ہوجاتی ہیں جو ہمیشہ اس سے اور اس کی صورت سے صادر ہوتی تھیں۔ چوں کہ ان دو فعلوں کے علاوہ کسی اور فعل سے اس کی صورت سے صادر ہونا معلوم نہیں اس لیے جب

یہ دونوں فعل باقی نہ رہے تو صورت کا حکم باطل ہوگیا اور پانی کی صورت اس جسم سے زائل ہوگئی جب کہ اس سے ایسے افعال ظاہر ہوئے جن کا صدور ایک اور صورت کے شایانِ شان ہے۔ اس طرح ایک دوسری صورت جو پہلے نہ تھی اس میں پیدا ہوئی اور اس کی بدولت اس سے ایسے افعال صادر ہوئے جن کا صادر ہونا اس وقت تک اس کے شایان شان نہ تھا جب تک کہ وہ پہلی صورت رکھتا تھا۔

صورت گر کا اجمالی خیال

اب اس نے قطعی طور پر جان لیا کہ ہر حادث کے لیے ایک حادث گر کا ہونا

ضروری ہے اور اس ملاحظے کی بدولت "صورت گر" اس کے ذہن میں بیٹھ گیا گو یہ اجمالی طور پر تھا نہ کہ تفصیلی طور پر۔

پھر اس نے ایک ایک کر کے ان تمام صورتوں کا مطالعہ کیا جن کا اسے پہلے سے علم تھا اس نے دیکھا کہ وہ سب کی سب حادث ہیں اور ان کے لیے ایک کارساز ضروری ہے۔ جب بالذات صورتوں پر غور کیا تو دیکھا کہ وہ جسم میں ایسا ویسا فعل صادر ہونے کی استعداد کے علاوہ اور کچھ نہیں، جیسے پانی جب اسے بہت زیادہ گرمی پہنچائی جاتی ہے تو اس میں اوپر کی جانب حرکت کی استعداد اور صلاحیت ہوجاتی ہے۔ یہی استعداد اس کی صورت ہے۔ اس لیے کہ پیش نظر جو کچھ ہے وہ یا تو جسم ہے یا وہ باتیں جو پہلے نہیں ہوتیں اور بعد کو جسم میں محسوس ہوتی ہیں جیسے کیفیات اور حرکات یا پھر ایک کارساز جو ان معدوم صفتوں کو وجود میں لاتا ہے پس جسم میں چند مخصوص حرکات کی صلاحیت ہی صورت کے بموجب اس کی استعداد ہے۔ یہی کچھ اس کو تمام صورتوں میں نظر آیا جس سے معلوم ہوا کہ جو افعال ان سے صادر ہوتے ہیں وہ درحقیقت ان کے نہیں ہوتے بلکہ ایک کارساز ان کے ذریعہ وہ افعال وجود میں لاتا ہے جو ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں یہی بات جو اس پر روشن ہوئی رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی ہے۔ "میں اس کا کان ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے[1]" نیز قرآن کی صاف آیتوں میں ہے۔ "تم نے نہیں بلکہ اللہ نے انہیں قتل کیا اور تمہارے پھینکتے وقت تم نے نہیں اللہ نے پھینک کر مارا[2]"

ہر جسم کارساز کا محتاج ہے۔

ابھی تک اس کارساز کی بابت یہ جو کچھ اس پر روشن ہوا اجمالی طور پر تھا نہ کہ تفصیلی طور پر۔ اب اس کو تفصیل کے ساتھ معرفت حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ چوں کہ اس نے ہنوز عالمِ حسّی سے جدائی اختیار نہیں کی تھی اس لیے کارساز خودمختار کو محسوسات کی نہج پر

---

۱ ۔ کُنتُ سَمعَهُ الَّذِی یَسمَعُ بِهٖ وَبَصَرَهُ الَّذِی یَبصُرُ بِه

۲ آیت قرآنی فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى

تلاش کرنا شروع کیا۔ ابھی تک اسے یہ بھی معلوم نہ تھا کہ وہ ایک ہے یا ایک سے زیادہ۔ چنانچہ اس نے اپنے پیشِ نظر تمام اجسام کا مطالعہ کیا جن پر کہ وہ ہمیشہ غور وفکر کیا کرتا تھا۔ اس نے دیکھا کہ وہ سب کے سب کبھی بنتے اور کبھی بگڑتے ہیں۔ اگر ایک چیز میں کُل کا بگڑنا تجربہ میں نہ آئے تو اجزا کا بگڑنا تجربہ میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر پانی اور مٹی، اس نے دیکھا کہ اجزا آگ سے بگڑ جاتے ہیں، اسی طرح ہوا کو دیکھا کہ وہ سردی کی زیادتی سے بگڑ جاتی ہے حتیٰ کہ اس سے برف بن جاتی ہے اور وہ پانی بن کر بہنے لگتی ہے۔ غرض سارے اجسام جو اس کے پیشِ نظر تھے ان میں سے اس نے کسی کو بھی ایسا نہ پایا کہ وہ حدوث اور ایک کارساز مختار کی محتاجی سے بری ہو، چنانچہ ان سب اجسام کو اس نے ایک طرف ڈال دیا اور اپنی توجہ اجسامِ سماوی کی طرف لگائی جب وہ غور وفکر کی اس حد کو پہنچا تو اس کی پیدائش کو چار ستّے یعنی اٹھائیس سال ہو چکے تھے۔

اجسامِ سماوی انتہا رکھتے ہیں یا نہیں؟

اب اس نے معلوم کیا کہ آسمان اور اس کے ستارے اجسام ہیں اس لیے کہ وہ اقطار ثلثہ یعنی طول عرض وعمق میں پھیلے ہوئے ہیں، ان میں سے کوئی بھی اس صفت سے خالی نہیں اور جو اس صفت سے خالی نہ ہو وہ جسم ہوتا ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ وہ سب کے سب جسم ہیں۔ پھر اس نے سوچا کہ آیا وہ بلا انتہا پھیلے ہوئے ہیں اور طول وعرض وعمق میں بلا انتہا مسلسل بڑھے جا رہے ہیں یا یہ کہ انتہا رکھتے ہیں اور ایسی حد بندیوں سے محدود ہیں جہاں پہنچ کر رُک جاتے ہیں اور پھر وہاں سے آگے پھیلاؤ نہیں ہوتا؟ اس بارے میں وہ کسی قدر حیران ہوا لیکن پھر اپنی فکر کی قوت اور ذہن کی تیزی سے سمجھ گیا کہ ایسا جسم جس کی انتہا نہ ہو ایک جھوٹی بات، ناممکن چیز اور غیر معقول مسئلہ ہے۔ اس کے نزدیک اس رائے کو بہت سی دلیلوں سے تقویت پہنچی جو اس کے دل کے اندر ہی اندر پیدا ہوئیں اور وہ اس طرح کہ اس نے کہا یہ جسمِ سماوی اس رُخ سے جو میری طرف ہے اور اس کنارے سے جو میرے حِس کے اندر ہے انتہا رکھتا ہی ہے۔ اس میں تو مجھے شک ہو نہیں سکتا۔ اس

لیے کہ اسے میں اپنی آنکھ سے دیکھتا ہوں۔ رہا وہ رُخ جو اس رُخ کے مقابل ہے اور اس کی بابت میرے دل میں شک پیدا ہوتا ہے تو میں جانتا ہوں کہ اس کا بھی بلا انتہا پھیلا ہونا محال ہے، اس لیے کہ اگر میں یہ تصور کروں کہ دو خط ہیں جو اس انتہار کھنے والے رُخ سے شروع ہو کر جسم کے بیچوں بیچ سے گزرتے ہوئے جسم کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ بلا انتہا بڑھے چلے جاتے ہیں، اس کے بعد یہ تصور کروں کہ ان دو خطوں میں سے ایک کا بڑا حصہ اس کے انتہار کھنے والے کنارے سے کاٹ دیا گیا اور جو کچھ کہ باقی رہا اس کے اس سرے کو جہاں پر سے وہ کاٹا گیا ہے اٹھا کر اس خط کے کنارے سے جوڑ کر رکھ دیا گیا جس میں سے کچھ نہیں کاٹا گیا، پھر کٹے ہوئے خط کو اس خط کے برابر رکھ دیا گیا جس میں سے کچھ نہیں کاٹا گیا۔ اب جب ذہن ان دونوں خطوں کے ساتھ آگے بڑھتا ہوا اس رُخ کو پہنچے گا جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ بلا انتہا ہے تو یا تو ہم دونوں خطوں کو مسلسل بلا انتہا بڑھتا ہوا پائیں گے اور ان دونوں میں سے ایک میں دوسرے کی بہ نسبت کوئی کمی نہ ہوگی اور وہ جس میں سے کہ ایک جز کاٹا جا چکا ہے اس کے برابر ہوگا۔

ہر جسم با انتہا ہے

جس میں سے کچھ نہیں کاٹا گیا اور یہ محال ہے جس طرح کہ کُل کا جز کے برابر ہونا محال ہے، یا پھر یہ کہ ناقص خط دوسرے خط کے ساتھ مسلسل بڑھتا نہیں جائے گا بلکہ راستے میں اس کا ساتھ چھوڑ دے گا اور اس کے ساتھ بڑھنے سے رُک جائے گا یعنی انتہا پذیر ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں جب کہ وہ انتہا رکھتا ہو اگر وہ مقدار جو پہلے اس میں سے کاٹی گئی تھی دوبارہ اس میں لگا دی جائے تو وہ کُل کا کُل بھی با انتہا ہی ہوگا اور چونکہ وہ اس خط سے جس میں سے کچھ کاٹا نہیں گیا نہ تو کم ہوگا نہ زیادہ بلکہ برابر ہوگا۔ اس لیے اس کے با انتہا ہوتے ہوئے وہ بھی با انتہا ہوگا نیز وہ جسم جس میں یہ خط فرض کیے جائیں با انتہا ہوگا اور چونکہ ہر جسم میں ان خطوں کا فرض کیا جانا ممکن ہے اس لیے ہر جسم با انتہا ہے اور جب ہم یہ فرض کریں کہ کوئی جسم بلا انتہا ہے تو باطل اور محال کا فرض لازم آئے گا۔

آسمان کرہ کی شکل کا ہے

پس جب اپنی طبع بلند کی جس نے کہ ایسی دلیل سے آگاہی حاصل کی، یہ بات اس کے نزدیک پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ آسمان کا جسم بانتہا ہے تو اس نے چاہا کہ یہ معلوم کرلے کہ وہ کس شکل کا ہے اور اس سطح پر جہاں کہ اس کی حد ہوتی ہے۔ کس انداز سے ختم ہوتا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے اس نے سورج، چاند اور باقی ستاروں کا مطالعہ کیا تو پایا کہ وہ سب کے سب مشرق کی سمت سے طلوع ہوتے اور مغرب کی سمت ڈوبتے ہیں۔ نیز یہ کہ ان میں سے جو اس کے سر کی سیدھ پر گزرتے ہیں وہ بڑا دائرہ طے کرتے ہیں اور جو سر کی سیدھ سے شمال یا جنوب کی طرف جھکے ہوتے ہیں وہ اس دائرہ کی بہ نسبت ایک چھوٹا دائرہ طے کرتے ہیں جو سر کی سیدھ سے کسی ایک جانب زیادہ فاصلے پر ہوتے ہیں ان کا دائرہ، دوسروں کے دائرے سے جو نسبتاً قریب ہوں چھوٹا ہوتا ہے بالآخر ان دائروں میں جن پر کہ ستارے حرکت کرتے ہیں دو دائرے سب سے چھوٹے رہ جاتے ہیں۔ ایک قطب جنوبی کے گرد جس پر سہیل کی گردش کا مدار ہے، دوسرا قطب شمالی کے گرد جس پر فرقدین کی گردش کا مدار ہے۔ چونکہ اس کا مسکن خطِ استوا پر تھا جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں اس لیے یہ سارے دائرے اس کے افق کی سطح پر زاویۂ قائمہ بناتے تھے اور ان کا حال شمال اور جنوب دونوں میں یکساں تھا، نیز دونوں قطب اس کو بیک وقت دکھائی دیتے تھے۔ اس کے مطالعہ میں یہ بات آئی کہ جب ایک ستارہ بڑے سے دائرے پر طلوع ہوتا اور دوسرا چھوٹے دائرے پر اور دونوں کا طلوع بیک وقت ہوتا تو ان دونوں کا غروب بھی بیک وقت ہوتا ہوا نظر آتا۔ یہ بات اس کو تمام ستاروں میں اور تمام اوقات میں عام معلوم ہوئی اور اس سے اس پر یہ واضح ہوگیا کہ آسمان کرہ کی شکل کا ہے۔ اس کے ذہن میں یہ بات اور پختہ اس سے ہوگئی کہ اس نے سورج، چاند اور سب ستاروں کو مغرب میں ڈوبنے کے بعد پھر مشرق میں لوٹ آتے دیکھا اور اس بات سے بھی کہ وہ اس کی نظر میں طلوع، زوال اور غروب کے وقت ایک ہی مقدار کے دکھائی دیے۔ اگر ان کی حرکت کرہ کی شکل کے علاوہ کسی اور شکل پر ہوتی تو وہ لامحالہ اس کی نظروں سے کبھی

زیادہ اور کبھی کم قریب ہوتے اور اگر ایسا ہوتا تو ان کی مقدار اور بڑائی بھی اس کی نظر میں مختلف ہوتی، قریب ہونے کے وقت وہ اس کو زیادہ بڑے نظر آتے اور دور ہونے کے وقت کم اس لیے کہ اس صورت میں بہ خلاف پہلی صورت کے اس کے مرکز سے ان کا فاصلہ ختم ہوتا۔ چوں کہ ایسا کچھ نہ تھا اس لیے کروی شکل اس کے نزدیک محقق ہوگئی۔

چاند کی حرکت کا وہ برابر مطالعہ کرتا رہا تو معلوم ہوا کہ اس کا رُخ مغرب سے مشرق کی طرف ہوتا ہے نیز کواکب سیارہ کی حرکت کا اسی طرح مطالعہ کیا تا آں کہ عالم ہیئت کا بہت بڑا حصہ اس نے دریافت کرلیا۔ وہ جان گیا کہ ان کی حرکت متعدد افلاک ہی میں ہوسکتی ہے البتہ وہ سب کے سب اس ایک فلک کے اندر شامل ہیں جو ان سب کے اوپر ہے اور وہی ان سب کو ایک دن اور رات میں مشرق سے مغرب کی طرف حرکت دیتا ہے۔ اس کی حرکت کی مفصّل کیفیت اور اس کا علم بہت طول طویل ہے اور کتابوں میں مدوّن ہے۔ ہمارے مقصد کے لیے اس میں صرف اسی قدر ضروری ہے جتنا کہ ہم نے بیان کیا۔

جب اس کا علم اس حد تک پہنچا اور اس نے جان لیا کہ سارے کا سارا فلک اور وہ سب کچھ جس پر کہ وہ مشتمل ہے شئے واحد کی طرح ایک دوسرے سے متصل ہے۔ نیز یہ کہ وہ سارے اجسام جن پر کہ وہ ابتدا میں غور کیا کرتا تھا مثلاً زمین، پانی، ہوا، نبات، حیوانات اور ان جیسی اور چیزیں وہ سب کی سب اس کے اندر شامل ہیں اس سے باہر نہیں۔ بلکہ وہ پورا کا پورا بڑی اچھی طرح ایک فرد حیوان کے مشابہ ہے اس میں جو روشن ستارے ہیں وہ بمنزلہ حیوان کے حواس کے ہیں جو بہت سے افلاک بیک دیگر متصل ہیں وہ بمنزلہ حیوان کے اعضا کے ہیں اور اس کے اندر جو عالمِ کون و فساد ہے وہ بمنزلہ ان مختلف قسم کے فضلوں اور رطوبتوں کے ہے جو حیوان کے پیٹ میں ہوتی ہیں اور جن میں بسا اوقات ایک حیوان اسی طرح ظہور پذیر ہوجاتا ہے جیسے کہ عالمِ اکبر میں۔ غرض جب اس پر یہ واضح ہوگیا کہ وہ کُل کا کُل حقیقت کی رو سے شخص واحد ہے اور ایسی ہستی ہے جو ایک کارساز مختار کی محتاج ہے۔ نیز اس کے متعدد اجزا اس کے خیال میں اسی نہج پر غور و فکر کرنے سے ایک ہوگئے جس نہج پر کہ عالمِ کون و فساد میں پائے جانے والے تمام اجسام اس کے خیال میں ایک بن گئے تھے۔

عالم حادث ہے یا قدیم؟

تب اس نے بحیثیت مجموعی دنیا کی بابت غور وفکر شروع کیا کہ آیا وہ ایسی چیز ہے جو پہلے نہ تھی اور بعد کو پیدا ہوئی یعنی عدم کے بعد وجود میں آئی، یا یہ کہ وہ ایسی چیز ہے جو گزشتہ زمانے میں موجود رہی اور کسی طرح بھی اس پر عدم نہیں گزرا؟ اس مسئلہ میں اسے شک تھا اور دونوں میں سے کوئی ایک رائے اس کے نزدیک قابل ترجیح نہ تھی، بایں صورت کہ جب وہ قدیم پر اعتقاد کرنے کی سوچتا تو بہت سے اعتراضات اس کے سامنے آتے، ایک یہ کہ جس کی انتہا نہ ہو ایسا وجود محال ہے۔ اس کی دلیل وہی ہے جس کی رُو سے ایسے جسم کا وجود محال ہے جس کی انتہا نہ ہو۔ پھر وہ یہ بھی دیکھتا کہ یہ وجود حادثات سے خالی نہیں اس لیے حادثات پر مقدم نہیں ہوسکتا اور جو حادثات پر مقدم نہ ہو وہ خود بھی حادث ہے۔ اس کے بعد جب وہ حدوث پر اعتقاد کرنے کا ارادہ کرتا تو دوسرے اعتراضات اس کے سامنے آتے، وہ سوچتا کہ عالم کے عدم سے وجود میں آنے کے معنی صرف یہی ہوسکتے ہیں کہ زمانہ اس پر مقدم ہے۔ درآں حالے کہ زمانہ خود عالم کے ضمن میں ہے، اس سے جدا نہیں۔ لہٰذا عالم کا زمانہ سے متاخر ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ اسی طرح وہ یہ بھی سوچتا کہ اگر عالم حادث ہے تو ضروری ہے کہ اس کا ایک پیدا کرنے والا ہو۔ پھر یہ ہستی جس نے اسے پیدا کیا اس نے اسے اس وقت کیوں پیدا کیا اور اس سے پہلے کیوں نہیں پیدا کیا؟ آیا کسی اتفاقی امر کی وجہ سے جو اس پر اثر انداز ہوا؟ مگر حال تو یہ ہے کہ اس کے سوا اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ یا پھر کسی ایسے تغیر کی وجہ سے جو خود اس کی ذات میں پیدا ہوا؟ اگر ایسا ہے تو وہ کیا چیز ہے جس نے وہ تغیر پیدا کیا؟ وہ برابر کئی سال تک اس بارے میں غور و فکر کرتا رہا، دلیلیں ایک دوسرے کے خلاف پڑتیں اور دونوں میں سے کوئی ایک عقیدہ اس کے نزدیک قابل ترجیح نہ قرار پایا۔

حدوث کے عقیدے سے کیا لازم آتا ہے؟

بالآخر جب وہ ہار گیا تو اس نے یوں سوچنا شروع کیا کہ دونوں عقیدوں سے علیحدہ

علیحدہ کیا لازم آتا ہے، ہوسکتا ہے کہ دونوں کا لازمی نتیجہ ایک ہی ہو۔ تب اس کی سمجھ میں آیا کہ اگر وہ یہ عقیدہ رکھے کہ عالم حادث ہے اور عدم سے وجود میں آیا ہے تو اس سے لامحالہ یہ لازم آتا ہے کہ وہ خود بخود وجود میں نہیں آسکتا بلکہ ایک ایسے کارساز کا ہونا ضروری ہے جو اسے وجود میں لائے، نیز اس کارساز کا کسی حِس کے ذریعے ادراک میں آنا ممکن نہیں اس لیے کہ اگر کسی حِس کے ذریعہ اس کا ادراک ہوا تو وہ من جملہ دیگر اجسام کے ایک جسم ہوگا اور جب وہ ایک جسم ہوگا تو عالم کے ضمن میں ہوگا اور حادث ہوگا اور ایک پیدا کرنے والے کا محتاج ہوگا پھر اگر وہ دوسرا پیدا کرنے والا بھی جسم ہوگا تو ایک تیسرے پیدا کرنے والے کا محتاج ہوگا اور تیسرا چوتھے کا۔ اس طرح یہ سلسلہ بغیر اس کے کہ کہیں ختم ہو چلتا ہی جائے گا (جو باطل ہے) لہٰذا عالم کے لیے ایک ایسا کارساز ضروری ہوا جو جسم نہ ہو اور جب وہ جسم نہ ہوگا تو کسی حِس کے ذریعہ اس کے ادراک کا بھی کوئی امکان نہ ہوگا اس لیے کہ حواس خمسہ تو صرف اجسام اور ملحقاتِ اجسام ہی کا ادراک کر سکتے ہیں اور جب اس کا احساس نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس کا تخیّل بھی ممکن نہیں، اس لیے کہ تخیّل تو بجز اس کے کچھ نہیں کہ محسوسات کے اوجھل ہونے پر ان کی صورتوں کو سامنے رکھا جائے۔ نیز جب وہ جسم نہیں تو جسم کی تمام صفات اس کے لیے محال ہیں اور جسم کی پہلی صفت یہ ہے کہ طول، عرض اور عمق میں پھیلا ہوا ہو، اس صفت سے اور جسم کی ان تمام صفات سے جو اس صفت کی تابع ہیں وہ کارساز پاک ہے۔ البتہ جب وہ عالم کا کارساز ہے تو لامحالہ اس پر قدرت رکھنے والا اور اس کو جاننے والا ہے۔ ''کیا وہ جس نے پیدا کیا جانے گا نہیں؟ وہ مہربان اور پوری معلومات رکھنے والا ہے[1]''

قدیم کے عقدے سے کیا لازم آتا ہے؟

پھر اس نے یہ سوچا کہ اگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا عقیدہ رکھے یعنی یہ کہ اس پر کبھی عدم نہیں گزرا اور وہ ہمیشہ سے جوں کا توں ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی

۱ ...آیت قرآنی اَلَا یَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ ؕ وَ ہُوَ اللَّطِیۡفُ الۡخَبِیۡرُ ﴿

حرکت قدیم ہے اور اس کا شروع کا سرا کہیں ختم نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے پہلے سکون نہ تھا جہاں سے کہ حرکت کی ابتدا ہوتی۔ پھر یہ کہ حرکت کے لیے لامحالہ ایک محرک ہونا چاہیے اور محرک یا تو ایسی قوت ہوگی جو کسی جسم میں ساری ہو۔ خود حرکت کرنے والے جسم میں یا کسی اور جسم میں جو اس کے علاوہ ہو۔ یا ایسی جو کسی جسم میں ساری اور پھیلی ہوئی نہ ہو اور ہر وہ قوت جو کسی جسم میں ساری اور پھیلی ہوئی ہو وہ جسم کے تقسیم ہونے سے تقسیم اور اس کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوجاتی ہے۔ اس کی مثال پتھر کا بھاری پن ہے جو اسے نیچے کی طرف حرکت دیتا ہے، اگر پتھر کے دو ٹکڑے کردیے جائیں تو اس کا بھاری پن بھی دو حصوں میں بٹ جاتا ہے اور اگر اس کے ساتھ ایک اور اسی جیسا پتھر ملا دیا جائے تو اس کے بھاری پن میں اسی قدر اضافہ ہوجاتا ہے۔ پس اگر یہ ممکن ہو کہ پتھر ابدی طور پر بغیر انتہا کے بڑھتا چلا جائے تو اس بھاری پن کے بڑھنے کی بھی انتہا نہ ہوگی اور اگر پتھر بڑھتے بڑھتے ایک حد کو پہنچ کر رُک جائے تو بھاری پن بھی اسی حد تک پہنچے گا۔ لیکن اس پر تو دلیل قائم ہوچکی کہ ہر جسم لامحالہ انتہا پذیر ہوتا ہے۔ نتیجہ کے طور پر ہر وہ قوت جو ایک جسم کے اندر ہو وہ بھی لامحالہ انتہا پذیر ہوگی۔ اب اگر ہمیں کوئی ایسی قوت دریافت کرنی ہو جس کے عمل کی انتہا نہیں تو وہ قوت کسی جسم کے اندر نہ ہوگی اور ہم دیکھتے ہیں کہ فلک کی حرکت دائمی ہے۔ نہ تو اس کی انتہا ہوتی ہے اور نہ اس کا سلسلہ ٹوٹتا ہے کیوں کہ ہم فرض کرچکے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور اس کی ابتدا نہیں، اس سے یہ لازم آیا کہ وہ قوت جو اسے حرکت دیتی ہے نہ تو خود اس کے جسم میں ہے اور نہ اس کے علاوہ کسی اور جسم میں۔ حاصل یہ کہ وہ کسی ایسی چیز سے متعلق ہے جو اجسام سے منزّہ ہے اور جسمیت کے اوصاف میں سے کسی صفت میں سے متصف نہیں۔ نیز جب اس نے عالمِ کون وفساد کا ابتدائی مطالعہ کیا تھا تو یہ بات اس پر ظاہر ہوگئی تھی کہ ہر جسم کے وجود کی حقیقت اس کی صورت ہی کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں مختلف قسم کی حرکات کی استعداد ہے۔ رہا جسم کا وجود بہ اعتبار اس کے مادّہ کے تو وہ اتنا کمزور ہے کہ اس کا ادراک بھی بمشکل کیا جاتا ہے۔ بنابریں سارے عالم کا وجود صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس میں اس محرک کی دی

ہوئی حرکت کی استعداد پائی جاتی ہے جو مادہ اور اجسام کی صفات سے بری ہو اور جس کے ادراک یا خیال کی رسائی سے بالاتر ہے (سُبْحَانَہٗ) اور جب وہ فلک کی حرکات کو جو مختلف النوع ہیں اس طرح وجود میں لاتا ہے کہ نہ تو فرق پڑتا ہے اور نہ اضمحلال تو وہ ضرور اس پر قدرت بھی رکھتا ہے اور اسے اچھی طرح جانتا بھی ہے۔

دونوں سے ایک کارساز کا وجود لازمی قرار پاتا ہے۔

اس طریقے پر غور وفکر کا نتیجہ وہی نکلا جو سابقہ طریقے سے نکلا تھا۔ اب عالم کے قدیم یا حادث ہونے کے بارے میں اس کے شکوک بے معنی ہو گئے اور دونوں صورتوں میں ایک ایسے کارساز کا وجود صحیح قرار پایا جو نہ تو جسم ہے۔ نہ جسم سے متصل نہ منفصل، نہ اس میں داخل نہ اس سے خارج۔ اس لیے کہ اتصال، انفصال، دخول اور خروج یہ سب اجسام کی صفات ہیں اور وہ ان سے پاک ہے۔ پھر چوں کہ ہر جسم میں مادہ صورت کا محتاج ہے اس لیے کہ اسی سے اس کا قیام عمل میں آتا ہے اور اس کے بغیر اس کی حقیقت نمودار نہیں ہوتی اور صورت کا وجود اس کارساز بااختیار کے عمل کے بغیر درست نہیں ہوتا، لہٰذا ثابت ہوا کہ ساری موجودات اپنے وجود میں اس کارساز کی محتاج ہیں اور ان میں سے کوئی بھی اس کے بغیر قائم نہیں ہو سکتی۔ اس طرح وہ ان کے لیے علت ہوگا اور یہ اس کی معلول ہوں گی، بلالحاظ اس کے کہ ان کا وجود حادث ہے اور ان پر عدم گزرا ہے یا یہ کہ زمانہ کے اعتبار سے ان کی ابتدا نہیں اور ان پر قطعاً عدم نہیں گزرا، ہر دو حال میں یہ معلول اور کارساز کی محتاج ہوں گی اور ان کا وجود اسی سے وابستہ ہوگا بہ ایں طور کہ اگر اس کو دوام نہ ہوتا تو یہ بھی دائمی نہ ہوتیں اور اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو یہ بھی وجود میں نہ آتیں اور اگر وہ قدیم نہ ہوتا تو یہ بھی قدیم نہ ہوتیں۔ البتہ وہ ذات / بہ ذاتہٖ ان سب سے بے نیاز اور بری ہے اور ایسا نہ ہونے کی کیا وجہ ہے جب کہ یہ ثابت ہو چکا کہ اس کی قدرت اور قوت کی انتہا نہیں درآں حالے کہ سب اجسام اور جو کچھ کہ اجسام سے متصل ہے یا اس سے تھوڑا بہت بھی تعلق رکھتا ہے وہ ایک انتہا اور خاتمہ رکھتا ہے۔ غرض سارا عالم، اس سب کو شامل

کر کے جو اس میں ہے یعنی آسمان، زمین اور ستارے اور ان کے درمیان کی اور اوپر نیچے کی چیزیں، اس کا عمل اور اس کی خلقت ہے اور ذات کے اعتبار سے اس سے متاخر ہے گو زمانہ کے اعتبار سے متاخر نہ ہو۔ اس کی مثال یوں ہے اگر تم اپنی مٹھی میں کوئی جسم لو اور پھر اپنے ہاتھ کو حرکت دو تو اس میں شک نہیں کہ اس جسم کی حرکت تمہارے ہاتھ کی حرکت کی تابع ہوگی اور تمہارے ہاتھ کی حرکت سے بہ اعتبار ذات کے متاخر ہوگی گو بہ اعتبار زمانہ کے متاخر نہیں بلکہ دونوں کی ابتدا بیک وقت ہوگی۔ اس طرح یہ عالم سب کا سب معلول اور اس کارساز کا بغیر زمانے کے پیدا کیا ہوا ہے۔ ''اس کا حکم دینا یہ ہوتا ہے کہ جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس سے کہتا ہے 'ہو جا' اور وہ ہو جاتی ہے[1]''

اب جب اس کو معلوم ہو گیا کہ ساری موجودات اس کارساز کا عمل ہیں تو اس نے پھر ان کا غور سے مطالعہ کیا، اب کی بار اس نہج پر کہ وہ ان سے ان کے کارساز کی قدرت کا پورا اندازہ لگائے اور اس کی عجیب صناعی، نفیس حکمت اور دقیق علم پر آفرین کرے، چنانچہ اس پر یہ بات کھلی کہ بڑی بڑی چیزوں کا تو ذکر کیا، چھوٹی چھوٹی چیزوں میں حکمت کے ایسے آثار اور صناعی کے ایسے بے نظیر نمونے پائے جاتے ہیں کہ تعجب کی انتہا نہیں رہتی۔ ساتھ ہی یہ بھی محقق ہو گیا کہ یہ سب کچھ ایک ایسے کارساز با اختیار ہی سے عمل میں آ سکتا ہے جو انتہائی کمال رکھتا ہو۔ بلکہ کمال سے بھی فزوں تر ہو۔ ''کوئی چیز ذرہ برابر یا اس سے چھوٹی یا اس سے بڑی، جو آسمانوں اور زمین میں ہے اس سے دور نہیں ہے[2]''

اس کا کرم اور اس کی رحمت

نیز اس نے ہر قسم کے حیوانات میں دیکھا کہ کس طرح اس کارساز با اختیار نے ہر چیز کو اس کی ساخت عطا کی اور پھر اس کو اس کے استعمال کا طریقہ بھی سکھایا اس لیے کہ اگر وہ اس کو مقصودہ منافع کے لیے ان اعضا کے استعمال کا طریقہ نہ سکھاتا جو کہ اس کے

---

۱ ... آیت قرآنی اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝

۲ ... آیت قرآنی لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْاَرْضِ وَلَآ اَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا ...

لیے بنائے گئے ہیں تو حیوان ان سے فائدہ نہ اٹھاتا اور وہ اس پر بار ہو جاتے۔ اس سے اس نے نتیجہ نکالا کہ وہ سب سے بڑھ کر کریم اور سب سے بڑھ کر رحیم ہے۔

صفات کمال اسی کے لیے ہیں

اس کے بعد جب وہ کبھی بھی موجودات میں کوئی ایسی چیز دیکھتا ہے جو خوبصورتی، رونق، کمال، قوت یا کوئی اور خوبی رکھتی ہو تو وہ غور کر کے اس نتیجہ پر پہنچتا کہ وہ اسی کارساز بااختیار (جل جلالہٗ) کے فیض اور بخشش سے ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی جان لیتا کہ اس کارساز بااختیار کی ذات میں جو خوبی ہے وہ اس سے کہیں زیادہ بڑی، باکمال، بھرپور، اچھی، بارونق، دل کش اور دائمی خوبی ہے اور اس کو اس سے کوئی نسبت نہیں۔ چنانچہ وہ برابر ساری صفاتِ کمال کا کھوج لگاتا رہا۔ اس نے پایا کہ وہ سب اسی کارساز بااختیار کے لیے ہیں اور اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ اس نے یہ بھی پایا کہ وہ کارساز بااختیار ان صفات کا زیادہ مستحق ہے بہ نسبت دوسری چیزوں کے جو ان سے متصف ہوں۔

صفاتِ نقص سے پاک ہے

پھر اس نے ساری صفاتِ نقص کا کھوج لگایا تو اس کارساز بااختیار کو ان سے بری اور پاک پایا اور ایسا کیسے ہو سکتا تھا کہ وہ ان سے بری نہ ہو در آں حالے کہ نقص کے معنی اتنے ہی تو ہیں کہ محض عدم یا متعلق بہ عدم اور عدم کیوں کر اس سے متعلق ہو سکتا ہے یا چھو سکتا ہے۔ جو موجود محض ہو، اپنی ذات سے واجب الوجود ہو، جو ہر موجود کو اس کا وجود بخشنے والا ہو اور جس کے سوا کوئی معبود ہی نہ ہو؟ وہی وجود ہے اور وہی کمال ہے۔ وہی انتہا ہے، وہی حسن ہے، وہی رونق ہے، وہی قدرت ہے، وہی علم ہے، وہی وہ ہے اور بہ جز اس کے چہرہ کے ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے[1]۔ جب وہ معرفت کی اس حد کو پہنچا تو اس نے اپنی عمر کے پانچ ستے یعنی پینتیس سال پورے کیے۔

---

۱ ...آیت قرآنی كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

اب اس کے دل میں اس کارساز کا خیال ایسا جاگزیں ہوا کہ اس کے علاوہ اور کسی چیز کا دھیان ہی نہ رہا۔ موجودات کا مطالعہ اور ان کی بابت چھان بین جو وہ کیا کرتا تھا اس سے غافل ہوگیا اور اس کا حال یہ ہوگیا کہ جب بھی کسی چیز پر نظر پڑتی فوراً اس میں صنعت کے آثار دیکھتا اور مصنوع کو چھوڑ اپنے خیال کو یک لخت منافع کی طرف منتقل کردیتا۔ بالآخر اس کارپرداز کی طرف اس کا شوق بہت ہی بڑھ گیا اور اس کا دل زیریں عالمِ محسوس سے برداشتہ ہوکر تمام تر بالائی عالمِ معقول میں لگ گیا۔

کارساز کا ادراک کرنے والی قوت کون سی ہے

جب اسے اس بلند و بالا موجود کا علم حاصل ہوا جس کا وجود غیر متزلزل ہے، جس کے وجود کا کوئی سبب نہیں اور جو خود تمام اشیاء کے وجود کا سبب ہے، تو اس نے پتہ لگانا چاہا کہ یہ علم اسے کس ذریعہ سے حاصل ہوا اور اس نے موجود کا ادراک کس قوت کے واسطہ سے کیا۔ چنانچہ اس نے اپنے سب حواس یعنی سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کی قوتوں کو بغور دیکھا تو یہ پایا کہ وہ سب کی سب اسی چیز کا ادراک کرسکتی ہیں جو جسم ہو یا جسم کے اندر ہو، بہ ایں طور کہ کان صرف سننے کی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں اور وہ عبارت ہے ہوا کے تموّج سے جو جسموں کے تصادم سے پیدا ہوتا ہے۔ آنکھ صرف رنگوں کا ادراک کرسکتی ہے۔ سونگھنے سے بو کا ادراک ہوتا ہے، چکھنے سے مزے کا اور چھونے سے مزاج، سختی، نرمی، کھردراپن اور چکنے پن کا۔ اسی طرح قوتِ خیالیہ تاوقتے کہ ایک چیز طول، عرض و عمق نہ رکھتی ہو اس کا ادراک نہیں کرتی۔ یہ سب چیزیں جن کا ادراک ہوتا ہے جسم کے صفات میں سے ہیں اور حواس سے ان کے ماسوا اور کسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حواس ایسی قوتیں ہیں جو جسم میں پھیلی ہوئی ہیں اور جسم کی تقسیم سے منقسم ہوجاتی ہیں، اس لیے وہ صرف ایک منقسم جسم کا ادراک کرسکتی ہیں، کیونکہ قوت کے ایک منقسم چیز میں پھیلے ہونے سے ضروری ہوجاتا ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ادراک کرے تو وہ چیز بھی خود اس کی طرح قابل تقسیم ہو۔ نتیجہ یہ کہ ہر قوت جو جسم کے اندر ہو وہ لامحالہ

صرف جسم کا یا اس چیز کا جو جسم کے اندر ہو ادراک کر سکتی ہے اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہستی جسم کی صفات سے یہ ہر لحاظ بری ہے۔ پس اس کے ادراک کا صرف ایک وسیلہ ہے یعنی ایسی چیز جو جسم میں نہ ہو، نہ جسم کے اندر کی قوت ہو اور نہ اس کا کسی طرح بھی جسم سے کوئی تعلق ہو، نہ تو جسم میں داخل ہو نہ اس سے خارج، نہ اس سے متصل ہو نہ منفصل۔

انسان کی 'ذات' واجب الوجود کا ادراک کرتی ہے

چونکہ وہ بخوبی جانتا تھا کہ اس نے بذات خود واجب الوجود ہستی کا ادراک کیا ہے اور اس کی معرفت اس کے اندر راسخ ہو چکی ہے۔ لہٰذا اس نے سمجھ لیا کہ اس کی اپنی ذات جس سے کہ اسے یہ ادراک حاصل ہوا ایک غیر جسمانی چیز ہے اور اجسام کی صفات میں سے کوئی چیز اس کے لیے مناسب نہیں، نیز یہ کہ اپنی ذات کے ظاہر میں جو جسمیت اسے نظر آتی ہے وہ اس کی ذات کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اس کی ذات کی حقیقت وہی چیز ہے جس کے ذریعہ اس نے موجودِ مطلق واجب الوجود کا ادراک کیا۔

انسان کی 'ذات' میں فنا و فساد کا امکان نہیں

جب اسے معلوم ہو گیا کہ وہ جسم والی چیز جس کا وہ اپنے حواس سے ادراک کرتا ہے اور جس کے اوپر اس کی کھال منڈھی ہوئی ہے اس کی ذات نہیں ہے تو جسم سارا کا سارا اس کے نزدیک نا قابلِ توجہ بن گیا اور وہ اپنی اس شریف ذات کی بابت غور و خوض میں لگ گیا جس کے ذریعے اس کو شریف واجب الوجود ہستی کا ادراک حاصل ہوا۔ اپنی اس شریف ذات کی بابت اس نے سوچا! کیا یہ ممکن ہے کہ وہ فنا ہو جائے گا یا بگڑ جائے اور ٹوٹ پھوٹ جائے یا یہ کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والی ہے؟ اس کی رائے یہ ہوئی کہ بگڑنا (فساد) اور ٹوٹنا پھوٹنا (اضمحلال) تو من جملہ جسم کی صفات کے ہیں، وہ اس طرح کہ جسم ایک صورت اتار پھینکتا ہے اور دوسری پہن لیتا ہے۔ مثال کے طور پر پانی جب وہ

ہوا نے نباتات جب وہ مٹی یا راکھ بن جائیں اور مٹی جب وہ نبات بن جائے تو اسی کا
نام فساد ہے۔ لیکن وہ چیز جو نہ جسم ہو، نہ اپنے قوام میں جسم کی محتاج ہو بلکہ جسمیت سے
سراسر پاک ہو، اس کا فساد ہرگز متصور نہیں ہوسکتا۔

ادراک بالفعل اور ادراک بالقوۃ

جب اس کے نزدیک یہ ثابت ہوگیا کہ اس کی ذات حقیقی میں فساد کا امکان نہیں تو
اس نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ جب وہ بدن کو اتار پھینکے گی اور اس سے جدا ہوجائے گی تب
اس کا کیا حال ہوگا، یہ تو اسے معلوم ہو ہی چکا تھا کہ وہ اسے صرف اس وقت علیحدہ کرے
گی جب وہ اس کا آلۂ کار بننے کی صلاحیت کھودے۔ چناں چہ اس نے ساری ادراک
کرنے والی قوتوں کا بغور مطالعہ کیا اور پایا کہ ان میں سے ہر قوت کبھی تو بالفعل ادراک
کرتی ہے اور کبھی بالقوۃ، جیسے آنکھ جب وہ بند ہو یا دیکھنے کی چیز سے ہٹی ہوئی ہو تو بالقوۃ
ادراک کرتی ہے (بالقوۃ ادراک کے معنی یہ ہیں کہ موجودہ وقت میں ادراک نہیں کرتی،
لیکن مستقبل میں ادراک کرے گی) اور جب وہ کھلی ہو اور دیکھنے کی چیز سامنے ہو تو بالفعل
ادراک کرتی ہے (بالفعل ادراک کے معنی یہ ہیں کہ موجودہ وقت میں ادراک کر رہی ہے)
یہی حال ان قوتوں میں سے ہر قوت کا ہے کہ وہ بالفعل بھی ادراک کرتی ہے اور بالقوۃ
بھی اور ان قوتوں میں سے ہر ایک اگر اس نے بالفعل ادراک کیا ہی نہ ہو تو بالقوۃ حالت
میں رہتے ہوئے اسے اس چیز کے ادراک کا شوق نہیں ہوتا جس کے ساتھ کہ وہ مخصوص
ہو، اس لیے کہ وہ اس وقت تک اس سے شناسا ہی نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر مادر زاد
اندھے کو لیجیے اور اگر کبھی بالفعل ادراک ہوا ہو پھر بالقوۃ ہوجائے تو بالقوۃ حالت میں
ہوتے ہوئے ادراک بالفعل کی مشتاق ہوتی ہے اس لیے کہ ادراک کی ہوئی چیز سے شناسا
ہوچکی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ لگاؤ اور اس کی طرف میلان رکھتی ہے۔ اس کی مثال وہ
بینا ہے جو نابینا ہوجائے تو وہ ہمیشہ دیکھنے کی چیزوں کا مشتاق رہتا ہے۔ پھر جس قدر کہ
ادراک کی ہوئی چیز باکمال، بارونق اور حسین ہوگی اسی قدر اس کا شوق زیادہ اور اس کے

نہ ملنے پر دُکھ بڑا ہوگا۔ چنانچہ جو بینائی کے بعد اندھا ہو جائے اس کا دُکھ بڑا ہوگا اس کے دُکھ سے جو سونگھنے کی قوت سے محروم ہو جائے، اس لیے کہ آنکھ جن چیزوں کا ادراک کرتی ہے وہ ان چیزوں سے زیادہ باکمال اور حسین ہیں جن کا کہ سونگھنے سے ادراک ہوتا ہے۔اب اگر ان چیزوں میں ایک چیز ایسی ہو جس کے کمال کی کوئی انتہا اور حسن و جمال اور رونق کی کوئی حد نہ ہو، جو کمالِ حسن اور رونق سے بالاتر ہو اور جو بھی کمالِ حسن، رونق اور جمال وجود میں ہو وہ اسی کی طرف سے آیا ہوا اور اسی کی جانب سے بخشا ہوا ہو، تو وہ جو اس چیز سے شناسا ہونے کے بعد اس کا ادراک کھو بیٹھے ضرور ہے کہ جب تک ادراک کھوئے رہے گا اس وقت تک بے انتہا دکھ میں ہوگا اور وہ جسے دائمی طور پر اس کا ادراک حاصل ہو ایسی لذّت میں ہوگا جس کا کبھی سلسلہ نہ ٹوٹے گا۔ ایسی خوشی میں جس میں کسی زیادتی کی گنجائش نہ ہوگی اور ایسی مسرّت و شادمانی میں جس کی کوئی انتہا نہ ہوگی۔

بہائم کا حال

یہ اس پر واضح ہو ہی چکا تھا کہ واجب الوجود ہستی سارے اوصاف کمال سے متصف اور نقائص سے پاک و بَری ہے، یہ بھی واضح تھا کہ وہ چیز جس کے ذریعے سے اس کا ادراک ہوتا ہے ایسی ہے کہ نہ تو جسم سے مشابہت رکھتی ہے اور نہ ہی جسم کے بگڑنے سے بگڑتی ہے اس سے اس کی سمجھ میں آیا کہ ایسی ذات رکھنے والا جو اس جیسے ادراک کے لیے مستعد ہو جب وہ موت کے سبب بدن کو اتار پھینکے گا تو اگر اس نے سابقہ مدّت میں جب وہ بدن پر حکمراں تھا اس واجب الوجود ہستی سے شناسائی حاصل نہیں کی۔نہ اس سے کوئی تعلق پیدا کیا اور نہ ہی اس کی کوئی خبر حاصل کی تو بدن سے جدا ہوتے وقت نہ تو وہ اس ہستی کا مشتاق ہوگا اور نہ اس کے گم ہونے سے دردمند ہوگا، رہے قوائے جسمانی تو وہ سب کے سب جسم کے مٹنے سے مٹ جاتے ہیں اور پھر نہ تو اپنے مقتضیات کے مشتاق ہوتے ہیں نہ ان کی طرف مائل ہوتے اور نہ ہی ان کے نہ ہونے سے دردمند ہوتے ہیں۔سارے بہائم کا جو 'نطق' نہیں رکھتے یہی حال ہے خواہ ان کی

صورت انسان کی ہو یا نہ ہو۔

ذات کا کمال واجب الوجود کے دائمی بالفعل مشاہدہ میں ہے

البتہ اگر اس نے سابقہ مدت میں جب وہ جسم پر حکمراں تھا اس ہستی سے شناسائی حاصل کی اور اس کو جو کمال، طاقت، قدرت اور حسن حاصل ہے اس سے باخبر تو ہوا لیکن روگردانی کی اور اپنی خواہشات کی پیروی کی تاآں کہ اسی حال میں موت آ گئی اور باوجود شوق کے مشاہدہ سے محروم ہوگیا تو پھر ایک طویل عذاب اور بے انتہا دکھ میں رہے گا۔ بالآخر یا تو یہ کہ ایک طویل جدوجہد کے بعد اس دکھ سے نجات پالے گا اور پہلے جس کا مشتاق تھا اس کا دیدار حاصل کرلے گا یا یہ کہ ہمیشہ ہمیشہ اسی دُکھ میں پڑا رہے گا۔ اس کا دار و مدار استعداد پر ہے جو دونوں میں سے کسی ایک صورت کے لیے وہ اپنی جسمانی زندگی میں رکھتا ہوگا۔ باقی رہا وہ جو بدن کی مفارقت سے پہلے اس واجب الوجود ہستی سے شناسا ہوکر ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہوگیا اور پابندی کے ساتھ اس کے جلال، حسن اور رونق کے مطالعہ میں لگا رہا اور روگردانی نہ کی یہاں تک کہ جب موت آئی تو وہ بالفعل مشاہدہ اور توجہ کے حال میں تھا تو ایسی ذات بدن سے جدا ہونے پر بے انتہالذت اور دائمی خوشی اور مسرت و شادمانی میں رہے گی، اس لیے کہ واجب الوجود ہستی کا مشاہدہ اس کو مسلسل حاصل ہوگا اور پھر وہ مشاہدہ مکدّر کرنے والی ملاوٹوں سے بھی پاک ہوگا اور وہ تمام حسّی باتیں جو قوتِ جسمانی کا تقاضا ہیں اور جو مذکورہ حال کے لحاظ سے تکلیفوں، برائیوں اور رکاوٹوں کا درجہ رکھتی ہیں اس سے زائل ہوجائیں گی۔ اب اسے صاف معلوم ہوا کہ اس کی ذات کا کمال نیز اس کی لذّت صرف واجب الوجود ہستی کے مشاہدے میں ہے۔ اس طرح کہ مشاہدہ دائمی اور بالفعل ہو اور پلک مارنے کے لیے بھی اس سے توجہ نہ ہٹے اور بالفعل مشاہدہ کے حال میں ہی موت آئے۔ تب اس کی لذّت مسلسل ہوگی اور کوئی الم درمیان میں خلل انداز نہ ہوگا۔

یہی مراد تھی صوفیہ کے شیخ والمام جنید کی جب کہ انھوں نے موت کے وقت اپنے

دوستوں سے کہا: ''یہ فائدہ اٹھانے کا وقت ہے۔ اللہ اکبر اور نماز میں لگ گئے۔''

حیوان اور نبات کو واجب الوجود کا شعور نہیں

اس کے بعد اس نے یہ سوچنا شروع کیا کہ بالفعل دائمی مشاہدہ اس طرح کہ توجہ بالکل نہ ہٹنے پائے اس کے لیے کیوں کر ممکن ہے؟ وہ ہر گھڑی اس ہستی پر اپنا خیال جماتا لیکن جب بھی وہ ایسا کرتا کوئی محسوس اس کی نظروں کے سامنے آ جاتا، یا کسی حیوان کی آواز اس کے کانوں میں پڑتی، یا کوئی خیال دخل انداز ہو جاتا، یا اس کا کوئی عضو دکھنے لگتا، یا اسے بھوک پیاس، سردی گرمی لگنے لگتی، یا وہ قضا حاجت کے لیے اُٹھنے پر مجبور ہو جاتا۔ اس سے اس کی فکر میں خلل پڑتا۔ وہ جس حال میں ہوتا اس میں باقی نہ رہ سکتا اور مشاہدہ کے حال میں جہاں پہنچا ہوا ہوتا وہاں دوبارہ پہنچنا بڑی کوشش کے بغیر ناممکن ہوتا۔ اسے یہ بھی ڈر تھا کہ کہیں ایسی حالت میں جب کہ اس کی توجہ ہٹی ہوئی ہو موت نہ آ جائے جس کا نتیجہ دائمی بدبختی اور حجاب کی دردمندی ہو۔ اس طرح اس کا برا حال ہو گیا اور کوئی علاج سمجھ میں نہ آیا۔ تب اس نے مختلف قسم کے سب حیوانات کا بغور مطالعہ شروع کیا اور اس کے افعال کو دیکھا کہ ان کی تگ و دو کس لیے ہے۔ اسے امید تھی کہ شاید بعض حیوانات میں یہ نظر آئے کہ وہ اس ہستی کا شعور رکھتے ہیں اور اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں اور اگر ایسا ہوا تو وہ ان سے اپنی نجات حاصل کرنے کا طریقہ سیکھ سکے گا۔ لیکن اس نے دیکھا کہ وہ سب کے سب صرف اس کوشش میں رہتے ہیں کہ اپنی غذا حاصل کریں اور کھانا، پینا، نکاح، سایہ اور گرمی جیسی خواہشات پوری کریں۔ رات دن زندگی ختم ہونے اور موت آنے تک وہ اسی میں سرگرداں رہتے ہیں۔ ایسی کوئی بات ان میں نہ پائی جو اس رائے کے خلاف ہو کیونکہ وہ کسی وقت بھی کسی اور چیز کے لیے کوشاں نہ ہوتے۔ اس سے اس کو معلوم ہوا کہ انہیں اس ہستی کا شعور نہیں نہ وہ اس کے مشتاق ہیں اور نہ کسی طرح بھی اس سے شناسا ہیں اور بالآخر انہیں عدم یا عدم جیسی حالت میں بدل جانا ہے۔

جب حیوانات پر اس نے یہ حکم لگایا تو یہ بھی جان لیا کہ نباتات پر اس کا اطلاق بالاولی ہونا چاہیے اس لیے کہ نباتات میں تو حیوانات کے ادراکات میں سے صرف چند ہی پائے جاتے ہیں اور جب زیادہ ادراک رکھنے والا اس معرفت تک نہ پہنچا تو کم ادراک رکھنے والا اس تک نہ پہنچنے کا زیادہ سزاوار ہے۔ اس کے علاوہ اس نے دیکھا کہ نبات کے افعال غذا اور تولید کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔

اجسام سماجی ذاتیں رکھتے ہیں جو واجب الوجود کو پہچانتی اور اس کا دائمی بالفعل مشاہدہ کرتی ہیں۔

اس کے بعد اس نے ستاروں اور افلاک کا مطالعہ کیا اور دیکھا کہ ان سب کی حرکات ایک نظام کی پابند اور ایک ہی وتیرہ پر جارہی ہیں۔ اس نے دیکھا کہ وہ شفاف اور روشن ہیں اور تغیر و فساد کے تاثرات سے دور ہیں۔ چنانچہ اس میں قوی طور پر یہ فطری ادراک پیدا ہوا کہ اجسام کے علاوہ وہ ایک ذات کے بھی مالک ہیں جو اس واجب الوجود ہستی کو پہچانتی ہے اور ان کی معرفت رکھنے والی ذاتیں، خود اس کی اپنی معرفت رکھنے والی ذات کی طرح نہ تو جسم ہیں نہ جسم پر نقش کی ہوئی ہیں اور کیا وجہ کہ ان کے لیے ایسی جسمانیت سے بَری ذات نہ ہو اور خود اس کے اپنے جیسوں کے لیے وہ درآں حالے کہ اس میں ضعف اور امورِ محسوسہ کی شدید احتیاج پائی جاتی ہے اور وہ من جملہ فساد پذیر اجسام کے بھی ہے۔ جب یہ نقص جو اس میں موجود ہے اس بات سے مانع نہیں کہ اس کی ذات ایسی چیز ہو جو اجسام سے بَری ہو اور فساد پذیر نہ ہو تو اس کو صاف معلوم ہو گیا کہ اجسام سماوی اس کے زیادہ سزاوار ہیں۔ اس نے یہ بھی جان لیا کہ اجسامِ سماوی کی ذاتیں اس واجب الوجود ہستی کو پہچانتی اور ساتھ ہی ساتھ اس کا دائمی بالفعل مشاہدہ بھی کرتی ہیں اس لیے کہ وہ موانع جن کی وجہ سے وہ خود دائمی مشاہدہ سے محروم ہوا ناگہانی حسّی امور ہیں اور اس قسم کی کوئی بات اجسامِ سماوی میں نہیں پائی جاتی۔

عناصر اور عناصر سے مرکّب اجسام

اب اس نے سوچا کہ سب قسم کے حیوانات میں وہی کیوں کر اس ذات کے ساتھ ممتاز ہوا جس کی بدولت اسے اجسامِ ساوی سے مشابہت حاصل ہوئی۔ یہ اسے پہلے ہی معلوم ہو چکا تھا کہ عناصر کیا ہیں ساتھ ہی یہ کہ وہ ایک دوسرے میں بدل جاتے ہیں اور یہ کہ روئے زمین پر جو کچھ ہے وہ ایک صورت میں نہیں رہتا بلکہ کون اور فساد پے در پے اور ہمیشہ ہمیشہ اس کو لاحق ہوتا رہتا ہے اور یہ کہ ان میں سے بیش تر اجسام مخلوط ہیں اور متضاد چیزوں سے مرکّب ہیں اسی وجہ سے فساد پر ان کا خاتمہ ہوتا ہے اور یہ کہ ان میں کوئی چیز خالص نہیں اور جو قریب قریب خالص اور بے میل ہے اور اس میں کوئی کھوٹ نہیں ہے وہ فساد سے بہت دور ہے جیسے سونے اور یاقوت کا جسم اور یہ کہ اجسامِ ساوی بسیط اور خالص ہیں بدیں وجہ فساد سے دور ہیں اور مختلف صورتیں پے در پے ان کو لاحق نہیں ہوئیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی اس کو اسی وقت معلوم ہو چکا تھا کہ عالمِ کون و فساد میں جو اجسام ہیں ان میں سے کچھ تو ایسے ہیں جن کی حقیقت صرف ایک صورت سے جو جسمیت کے معنی پر اضافہ ہوتی ہے مکمل ہو جاتی ہے۔ انھی کو عناصر اربعہ کہتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جن کی حقیقت ایک سے زیادہ صورتوں سے بنتی ہے جیسے حیوان اور نبات۔ پس جس کی حقیقت کا قوام کم صورتوں سے بنتا ہے اس کے افعال بھی کم ہوتے ہیں اور وہ زندگی سے اتنا ہی دور ہوتا ہے، اگر اس سے صورت بالکل ہی معدوم ہو جائے تو پھر اس کے لیے زندگی کی کوئی سبیل نہ ہوگی اور اس کی حالت عدم سے ملتی جلتی ہو جائے گی۔ البتہ وہ جس کی حقیقت کا قوام ایک سے زیادہ صورتوں سے بنتا ہے اس کے افعال بھی زیادہ ہوتے ہیں اور زندگی کی حالت میں اس کا رسوخ بھی زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ یہی صورتیں اگر ایسی ہوں کہ جس مادّہ کے ساتھ وہ مخصوص ہیں اس سے ان کی جدائی کا کوئی امکان ہی نہ ہو تو پھر زندگی پوری پوری طرح ظاہر، دائی اور قوی ہوگی۔ جو چیز قطعاً صورت نہیں رکھتی وہ ہیولیٰ اور مادّہ ہے۔ اس میں زندگی بالکل نہیں بلکہ وہ عدم سے ملتی جلتی ہے۔ جس چیز کا قوام ایک صورت سے بنتا ہے وہ عناصر اربعہ ہیں، وہ عالمِ کون و فساد میں وجود کے پہلے

مرتبے میں ہیں اور انھی سے وہ چیزیں ترکیب پاتی ہیں جو بہت سی صورتیں رکھتی ہیں، یہ عناصر بہت ہی کمزور زندگی رکھتے ہیں، اس لیے کہ ان سے ایک ہی حرکت صادر ہوتی ہے اور ان کی زندگی کمزور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ایک ضد ہے جو بیّن طور پر اس سے عناد رکھتی ہے۔ مقتضائے طبیعت میں اس کی مخالف ہے اور اس کی صورت کو بدل دینے میں کوشاں ہے، اس وجہ سے اس کے وجود کو قرار نہیں اور اس کی زندگی کمزور ہے۔ نباتات اس سے قوی تر زندگی رکھتے ہیں اور حیوانات میں زندگی اور بھی اُجاگر ہے۔ سبب یہ کہ ان مرکبات میں سے جو ایسے ہیں کہ ان پر کسی ایک عنصر کی طبیعت غالب ہے تو ان میں تو وہ عنصر اپنی قوت کی بدولت دوسرے عناصر کی طبیعتوں پر غالب آجاتا ہے اور ان کی طاقت کو باطل کردیتا ہے۔ چنانچہ مرکّب اس عنصر ہی کے حکم میں ہوجاتا ہے جو اس میں غالب ہو اور چوں کہ وہ عنصر محض تھوڑی سی کمزور زندگی کا اہل ہے اس لیے مرکّب بھی تھوڑی ہی زندگی کا اہل بنتا ہے۔ البتہ جب مرکّبات ایسے ہوں کہ ان پر کسی ایک عنصر کی طبیعت غالب نہ ہو بلکہ سب عناصر ان میں ہم وزن اور برابر کے ہوں تو پھر کوئی ایک عنصر دوسرے کی قوت کو اس سے زیادہ باطل نہ کرسکے گا جتنا کہ دوسرا خود اس کی قوت کو توڑے گا۔ یعنی ہر ایک کا اثر دوسرے کے اوپر برابر ہوگا اور کسی ایک عنصر کا فعل اس مرکّب میں نسبتاً زیادہ نمایاں نہ ہوگا اور کوئی ایک عنصر اس پر چھا نہیں جائے گا، اس طرح مرکّب ہر ایک عنصر کی مشابہت سے دور ہوگا۔ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی صورت کی کوئی ضد نہ ہوگی، لہٰذا وہ زندگی کا اہل ہوگا اور یہ اعتدال جتنا زیادہ اور مکمل ہوگا اور خلل پذیری سے جتنا دور ہوگا اتنا ہی اس کی ضد کے پائے جانے کا امکان بھی دور ہوگا اور اس کی زندگی مکمل ہوگی۔

معتدل ترین روحِ حیوانی کی مشابہت اجسامِ ساوی سے

اب چوں کہ روح حیوانی جو دل میں رہتی ہے بہت اعتدال رکھتی ہے اس طرح کہ وہ زمین اور پانی سے لطیف تر اور ہوا اور آگ سے غلیظ تر ہے۔ اس طرح بہ منزلہ

درمیانی چیز کے ہے کہ کوئی عنصر بیّن طور پر اس کی ضد نہیں اور اسی بنا پر وہ صورتِ حیوانی کی استعداد حاصل کرتی ہے اس لیے اس نے سوچا کہ یہ لازمی بات ہے کہ جو حیوانی روح سب سے زیادہ معتدل ہو اس میں عالمِ کون و فساد کی کامل ترین زندگی کی استعداد ہو اور اس روح کی بابت یہ کہنا قریب قریب صحیح ہو کہ اس کی صورت کی کوئی ضد نہیں جس کی بدولت وہ ان اجسامِ سماوی سے مشابہ ہے جن کی صورتوں کی کوئی ضد نہیں۔ غرض اس حیوان کی روح گویا کہ حقیقتاً ان مختلف عناصر میں ایک درمیانی چیز ہے جو نہ تو علی الاطلاق اوپر کی طرف حرکت کرتے ہیں اور نہ نیچے کی طرف یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ اس روح کو اس مسافت کے بالکل بیچ میں رکھ دیا جائے جو مرکز کے اور اس بلند ترین نقطے کے مابین ہے جہاں تک کہ آگ اوپر چڑھتی ہے اور اس کے بعد اس کو فساد لاحق نہ ہو تو وہ روح اسی جگہ برقرار رہے گی اور نہ تو اوپر چڑھنے کی کوشش کرے گی نہ نیچے اُترنے کی۔ اگر مکان میں حرکت کرے گی تو وسط کے گرد تو جیسے کہ اجسامِ سماوی کی حرکت ہوتی ہے اور اگر وضع میں حرکت کرے گی تو خود اپنے گرد۔ نیز اس کی شکل کرہ کی ہوگی جس کے سوا اور کوئی امکان ہی نہیں اس طرح وہ روح اجسامِ سماوی سے بہت ہی زیادہ ملتی جلتی ہوگی۔

انسان کا شرف و امتیاز

حیوانات کے حالات کا وہ پہلے ہی مطالعہ کر چکا تھا اور ان میں سے اسے کوئی بات ایسی نہ ملی تھی جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا کہ ان کو اس واجب الوجود ہستی کا شعور حاصل ہے۔ البتہ اپنی ذات کی بابت وہ جانتا تھا کہ اس کو اس کا شعور حاصل ہے۔ اس سے اس کو یقین ہو گیا کہ وہ وہی معتدل روح رکھنے والا حیوان ہے جو سارے اجسامِ سماوی سے مشابہ ہے۔ یہ بھی اس پر واضح ہو گیا کہ وہ دیگر انواعِ حیوان سے ممتاز ایک نوع ہے جو ایک اور ہی غایت کے لیے پیدا اور ایک بڑے کام کے لیے تیار کیا گیا ہے، مختلف انواعِ حیوان میں کوئی اس کی برابری نہیں کر سکتا۔ اس کے شرف کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے دونوں جزوں میں جو غیر شریف ہے یعنی جسمانی۔ وہ تمام چیزوں کی بہ نسبت ان

جواہرِ سماوی سے زیادہ مشابہ ہے جو عالمِ کون وفساد سے باہر ہیں اور نقص وتغیر اور صورت کی تبدیلی سے پاک ہیں۔ رہا اس کا شریف جز، تو وہ وہی چیز ہے جس کے ذریعے اس نے واجب الوجود ہستی کو پہچانا ہے اور یہ معرفت رکھنے والی چیز ربانی الٰہی امر ہے جو صورت نہیں بدلتا، جس کو فساد لاحق نہیں ہوتا۔ جسم کے اوصاف میں سے کسی وصف کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا، تو اس سے اس کا ادراک نہیں کیا جاتا، نہ اسے خیال میں لایا جاتا ہے، اس کی معرفت تک خود اس کے علاوہ کسی اور ذریعے سے نہیں پہنچا جاتا بلکہ اس تک خود اسی کے ذریعے سے پہنچا جاتا ہے۔ پس وہی عارف اور معروف اور معرفت ہے۔ وہی عالم اور معلوم اور علم ہے، ان میں سے کسی لحاظ سے اس میں کوئی تمیز نہیں، اس لیے کہ تمیز اور علیٰحدگی جسم کے اوصاف وملحقات میں سے ہیں اور وہاں نہ تو جسم ہے نہ جسم کی صفت نہ جسم کے لواحق۔

انسان کے واجبات اجسامِ سماوی سے مشابہت پیدا کرنا

جب اس کو بخوبی معلوم ہوگیا کہ کیونکر اجسامِ سماوی کی مشابہت تمام اصناف حیوان میں سے اسی کے ساتھ مخصوص ہے تو اسے خیال آیا کہ اس پر واجب ہے کہ ان اجسامِ سماوی کی نقل کرے، ان کے افعال کی تقلید کرے اور جہاں تک ہو سکے ان جیسا بن جائے۔ ساتھ ہی ساتھ اسے یہ بھی خیال ہوا کہ اس کا جز شریف جس کے ذریعہ اس نے واجب الوجود ہستی کو پہچانا ہے اس واجب الوجود سے تھوڑی سی مشابہت رکھتا ہے۔ بہ ایں معنی کہ وہ جسم کی صفات سے اسی طرح پاک ہے جس طرح واجب الوجود ان سے پاک ہے۔

واجب الوجود سے مشابہت پیدا کرنا

اس نے سوچا کہ یہ بھی اس پر واجب ہے کہ جس طرح بھی ہو سکے واجب الوجود کی صفات اپنے اندر پیدا کرے، اس کے اخلاق اختیار کرے، اس کے افعال کی تقلید کرے، اس کے ارادے کو پورا کرنے میں کوشاں رہے۔ سب کام اسی پر چھوڑ دے اور

اس کے حکم سے ظاہر اور باطن دونوں میں دل سے راضی رہے بہ ایں طور کہ اس سے مسرت حاصل کرے خواہ وہ جسم کے لیے تکلیف دہ اور مضرت رساں بلکہ سراسر جسم کی بربادی کا ہی سبب کیوں نہ ہو۔

حیوانِ غیر ناطق سے مشابہت پیدا کرنا

اس نے یہ بھی ملاحظہ کیا کہ اسے یک گونہ بقیہ انواعِ حیوانات سے بھی مشابہت ہے اور یہ اس جز غیر شریف کی بدولت جو عالمِ کون و فساد میں سے ہے یعنی اندھیرا اور کثیف بدن جو اس سے مختلف قسم کی حسی چیزوں کا مطالبہ کرتا ہے۔ جیسا کھانا، پینا اور نکاح۔ پھر اس نے یہ بھی رائے قائم کی کہ یہ بدن اس کے لیے بیکار نہیں بنایا گیا ہے نہ بے فائدہ اس کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے بلکہ اس پر واجب ہے کہ اس کی خبر گیری کرے اور اس کے حال کو بہتر بنائے اور یہ خبر گیری وہ صرف اس طرح کرسکتا ہے کہ باقی حیوانات کے افعال سے ملتے جلتے افعال کرے۔ چنانچہ اس کی رائے میں جن اعمال کی ادائیگی اس پر واجب ہوئی وہ تین اغراض سے متعلق تھے:

(ا) وہ اعمال جن کی بدولت وہ حیوانِ غیر ناطق سے مشابہت پیدا کرے۔

(ب) وہ اعمال جن کی بدولت وہ اجسامِ سماوی سے مشابہت پیدا کرے۔

(ج) وہ اعمال جن کی بدولت وہ واجب الوجود ہستی سے مشابہت پیدا کرے۔

پہلی مشابہت پیدا کرنا اس پر اس لحاظ سے واجب ہوا کہ وہ ایک اندھیرا بدن رکھتا ہے جس میں قابلِ تقسیم اعضا مختلف قوتیں اور قسم قسم کے میلانات ہیں۔

دوسری مشابہت پیدا کرنا اس لحاظ سے واجب ہوا کہ وہ ایک روحِ حیوانی رکھتا ہے جو قلب میں رہتی ہے اور جو سارے بدن کا مع ان تمام قوتوں کے جو اس میں ہیں، مبدا ہے۔

تیسری مشابہت پیدا کرنا اس لحاظ سے واجب ہوا کہ وہ، وہ ہے۔ یعنی اس لحاظ سے کہ وہ، وہ ذات ہے جس کے ذریعہ اس نے واجب الوجود ہستی کی معرفت حاصل کی۔

اس بات سے وہ پہلے ہی واقف ہو چکا تھا کہ اس کی سعادت اور کلفتوں کا حاصل

دونوں اسی میں ہیں کہ ہمیشہ ہمیشہ اس واجب الوجود ہستی کا نظارہ کرتا رہے تا آں کہ حال یہ ہوجائے کہ پلک مارنے کے لیے بھی اس سے توجہ نہ ہٹے۔ اب اس نے یہ سوچا کہ کس طرح یہ ہیشگی اس کے لیے ممکن ہوسکتی ہے اور غور وفکر نے اس کو اس نتیجہ پر پہنچایا کہ ان تینوں قسم کی مشابہت پیدا کرنے کے حق میں عمل کرنا لازم ہے۔

تینوں قسم کی مشابہت کا حاصل

جہاں تک پہلی مشابہت کا تعلق ہے اس سے مذکورہ مشاہدہ نہیں حاصل ہوتا بلکہ وہ اس مشاہدے سے دور ہٹاتی اور اس کی راہ میں حائل ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ مشابہت نام ہے محسوس چیزوں میں تصرّف کرنے کا اور محسوس چیزیں سب کی سب حجاب ہیں جو اس مشاہدے کے آڑے آتی ہیں۔ اس مشابہت کی ضرورت تو صرف اسی غرض سے ہے کہ وہ روحِ حیوانی باقی رکھی جائے جس کے ذریعے دوسری مشابہت اجسامِ سماوی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس طور پر ضرورت اس مشابہت کے پیدا کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ورنہ مذکورہ مضرت سے خالی نہیں۔

جہاں تک دوسری مشابہت کا تعلق ہے اس سے دائمی مشاہدے کا بڑا حصہ حاصل ہوتا ہے لیکن وہ مشاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں کدورت ہوتی ہے اس لیے کہ جو اس قسم کا دائمی مشاہدہ کرتا ہے وہ مشاہدہ کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کا بھی شعور رکھتا اور اس کی طرف متوجہ رہتا ہے جیسا کہ بعد کو بیان ہوگا۔

البتہ تیسری مشابہت ایسی ہے جس سے خالص مشاہدہ اور کامل استغراق حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہوتا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف کسی لحاظ سے بھی توجہ نہیں ہوتی جو اس قسم کا مشاہدہ کرتا ہے اس سے خود اس کی ہستی اوجھل فنا اور تتر بتر ہوجاتی ہے۔ یہی حال تھوڑی ہوں یا بہت دوسری سب ہستیوں کا ہوتا ہے۔ بجز اس اکیلے برحق واجب الوجود کی ہستی کے جو بڑا بلند اور مرتبہ والا ہے۔

حیوانِ غیر ناطق سے مشابہت کی حدود

جب اس کو یہ معلوم ہوگیا کہ اس کی آخری غایت یہ تیسری مشابہت ہے جو اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک وہ ریاضت اور ثابت قدمی کے ساتھ دوسری مشابہت میں ایک طویل عرصہ نہ گزارے اور یہ مسلسل طویل عرصہ اس کو صرف پہلی مشابہت کے ذریعہ مل سکتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ بھی جان لیا کہ پہلی مشابہت ضروری ہونے کے باوجود رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اس کی مدد بالغرض ہوتی ہے نہ بالذات مگر ہے ضروری۔ تب اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا کہ پہلی مشابہت کا حصہ صرف بہ قدر ضرورت رکھے گا یعنی اتنا کہ جس سے کم روحِ حیوانی باقی نہیں رہ سکتی۔ اس روح کی بقا کی بابت اس نے یہ پایا کہ ضرورت جس کی مقتضی ہے وہ دو باتیں ہیں:

اول جو اندر سے اس کو رسد پہنچائے اور اس میں سے جو کچھ تحلیل ہو اس کا بدل اس کی جگہ مہیا کرے، یعنی غذا۔

دوم جو خارج سے اس کی حفاظت کرے اور مختلف قسم کی اذیتوں سے اسے بچائے جیسے سردی، گرمی، بارش، سورج کی لپٹ، موذی حیوانات وغیرہ۔

غذا کی اجناس

پھر اس نے خیال کیا کہ اگر وہ ان چیزوں میں سے اپنی ضرورت کے لیے تخمیناً جو پلے پڑا لیتا رہا تو بسا اوقات اسراف میں پڑجائے گا اور کافی سے زیادہ لے لے گا اور اس طرح لاشعوری طور پر اس کی تگ و دو آپ اپنے خلاف ہوگی۔ اس لیے اس نے سوچا کہ دانشمندی یہ ہے کہ ان چیزوں کے بارے میں اپنے لیے حدود مقرر کرلے جن سے آگے نہ بڑھے اور مقداریں بھی جن سے کہ تجاوز نہ کرے۔ طے یہ کرنا تھا کہ کس جنس کی اور کن چیزوں سے غذا حاصل کرے، ان کی مقدار کیا ہو اور ایک دفعہ سے دوسری دفعہ ان کی طرف رجوع کرنے کے لیے کتنی مدت رکھی جائے۔ سب سے پہلے اس نے غور کیا کہ جن چیزوں سے غذا حاصل کرے وہ کس جنس کی ہوں چناں چہ ان کی تین قسمیں پائیں:

یا تو نبات جس کی پختگی ہنوز مکمل نہیں ہوئی ہے نہ وہ اپنے نمو کی انتہا کو پہنچی ہے یعنی مختلف قسم کی تر سبزیاں جن سے غذا حاصل کی جا سکتی ہے۔

یا ایسی نبات کے پھل جو مکمل ہو چکی ہے اور انتہا کو پہنچ گئی ہے اور اس نے اپنا بیج باہر نکال دیا ہے تا کہ اس سے اسی کی نوع کا ایک اور فرد بنے اور نوع محفوظ رہے یعنی مختلف قسم کے تر اور خشک پھل۔

یا پھر کوئی حیوان من جملہ ان حیوانات کے جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے خواہ وہ خشکی کے ہوں یا سمندر کے۔

کسی چیز کو غذا بنانا کارساز کے فعل پر اعتراض کرنا ہے

یہ تو وہ ٹھیک جانتا ہی تھا کہ یہ سب اجناس اس واجب الوجود ہستی کا عمل ہیں جس کی بابت یہ واضح ہو چکا تھا کہ اس کے قرب میں اور اس سے مشابہت پیدا کرنے کی کوشش میں اس کی سعادت ہے۔ ان کو اپنے لیے غذا بنانا لامحالہ ایسا ہی تھا کہ ان کو ان کے کمال سے روکنا اور ان کی آخری غایت تک جو ان سے مقصود ہے نہ پہنچنے دینا یہ گویا کہ اس کارساز ہستی کے فعل پر اعتراض کرنا تھا اور یہ اعتراض اس کے قرب اور اس کی مشابہت کے خلاف پڑتا تھا جس کا کہ وہ طالب تھا۔ اس وجہ سے اس نے خیال کیا کہ مناسب تو یہ تھا کہ اگر ممکن ہوتا تو وہ قطعاً غذا سے باز رہتا لیکن چوں کہ ایسا اس کے امکان میں نہ تھا اور اگر وہ باز رہتا بھی تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ اس کا جسم بگڑ جاتا اور یہ اس کارپرداز ہستی پر پہلے اعتراض کی بہ نسبت زیادہ بڑا اعتراض ہوتا اس لیے کہ وہ تمام ان دوسری چیزوں سے شریف تر تھا جن کا فساد اس کی بقا کا سبب بنتا اس وجہ سے اس نے دونوں میں سے جو نقصان کمتر تھا اس کو آسان سمجھا اور جو اعتراض نسبتاً ہلکا تھا اس سے چشم پوشی کی اور یہ فیصلہ کیا کہ ان اجناس میں سے اگر سب نہ پائی گئیں تو جو بھی میسر ہوگی اسے اتنی مقدار میں حاصل کر لے گا جتنی کہ بعد کو اسے مناسب معلوم ہوگی۔ البتہ اگر سب کی سب پائی گئیں تو اس وقت اس کو سوچنا ہوگا کہ ان میں سے اُسے انتخاب کرے جس

کے حاصل کرنے میں اس کارپرداز ہستی کے فعل پر کوئی بڑا اعتراض نہ ہو۔ مثال کے طور پر ان پھلوں کا گودا جو عمدگی کی انتہا کو پہنچ چکے ہوں اور جن کے اندر کا بیج اپنے جیسے کو پیدا کرنے کی صلاحیت حاصل کر چکا ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس بیج کو بچا کر رکھے، نہ تو اس کو کھائے، نہ خراب کرے اور نہ کسی ایسی جگہ ڈالے جو نبات کے حسب حال نہ ہو جیسے چٹان، شور زمین وغیرہ۔ اگر اسے ایسے پھلوں کے پانے میں دشواری ہو جن کا گودا غذا بنتا ہے جیسے سیب، ناشپاتی، امرود وغیرہ تب اس کے لیے جائز ہوگا کہ ایسے پھلوں کو لے جن کے بیج ہی سے غذا حاصل ہوتی ہے جیسے اخروٹ اور سنگھاڑا، یا پھر یہ کہ ایسی سبزیاں لے جو ابھی کمال کی حد کو نہیں پہنچی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں شرط یہ ہے کہ اسے لے جو سب سے زیادہ کثرت سے پائی جاتی ہو اور اپنا قائم مقام پیدا کرنے میں سب سے زیادہ قوی ہو، نیز یہ کہ وہ اس کی جڑ کو نہ اکھاڑے، نہ ہی اس کے بیج کو نابود کرے۔ اگر یہ بھی نہ مل سکیں تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ حیوان یا حیوان کے انڈے حاصل کرے بشرطیکہ حیوان میں سے اس کو لے جو سب سے زیادہ کثرت سے پایا جاتا ہو اور اس کی کسی ایک نوع کو کلیتہً ختم نہ کر دے۔ یہ وہ رائے تھی جو اس نے اپنی غذا کی جنس کے بارے میں قائم کی۔

غذا کی مقدار اور اس کی تکرار کے لیے لازمی وقفہ کا تعین

مقدار کے بارے میں اس کی رائے یہ ہوئی کہ اسے اتنا ہونا چاہیے جس سے بھوک کا تقاضا پورا ہو جائے، اس سے زیادہ نہیں۔ جہاں تک اس مدّت کا تعلق ہے جو ایک دفعہ سے دوسری دفعہ تکرار کے مابین ہونا چاہیے تو اس نے یہ طے کیا کہ جب وہ ایک مرتبہ اپنی ضرورت کے مطابق غذا حاصل کر لے گا تو پھر اسی پر رہے گا اور مزید کسی چیز کو نہیں چھوئے گا تاآں کہ کمزوری محسوس کرنے لگے جو اس کے بعض ان اعمال میں خلل انداز ہو جو دوسری مشابہت کے لیے اس پر واجب ہیں۔ ان اعمال کا ذکر آگے آتا ہے۔

روحِ حیوانی کی خارجی حفاظت

رہیں وہ باتیں جو روحِ حیوانی کو باقی رکھنے کے سلسلہ میں خارج سے حفاظت کرنے کی ضرورت کا اقتضا ہیں تو اس بارے میں اس کی مشکل آسان تھی اس لیے کہ وہ کھالیں پہنے ہوئے تھا اور اس کے رہنے کی ایک جگہ بھی تھی جو اس کو باہر سے آنے والی چیزوں سے بچاتی تھی۔ چنانچہ اس نے اسی پر اکتفا کیا اور ان باتوں میں الجھنا مناسب نہ سمجھا۔ البتہ غذا سے متعلق وہ پابندیاں اپنے اوپر عائد کرلیں جو اس نے خود سوچ کر نکالی تھیں ان کی تفصیل اوپر گزری۔

اجسام سماوی کی صفات اور ان کا تشبہ

اس کے بعد اس نے دوسرا کام شروع کیا یعنی اجسامِ سماوی سے مشابہت پیدا کرنا، ان کی تقلید کرنا اور ان کی صفات کی نقل کرنا۔ چنانچہ جب اس نے اجسامِ سماوی کی صفات کا مطالعہ کیا تو اس کے نزدیک وہ تین قسموں کے تحت آئیں۔

پہلی قسم ان کی وہ صفات جن کا تعلق نیچے کے عالمِ کون وفساد سے ہے یعنی وہی جو وہ عالمِ کون وفساد کو بخشتے ہیں۔ جیسے بالذات گرمی یا بالعرض ٹھنڈک، روشنی، لطافت یا کثافت اور ساری باتیں جو وہ عمل میں لاتے ہیں اور جن کی بدولت عالمِ کون وفساد میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ اس پر روحانی صورتوں کا کارساز واجب الوجود کی جانب سے فیضان ہو۔

دوسری قسم کی وہ صفات جو ان کی ذات میں ہیں جیسے ان کا شفاف ہونا، روشن ہونا، پاک ہونا، ہر قسم کی گندگی اور کدورت سے بالاتر ہونا گولائی میں حرکت کرنا بعض کا خود اپنے مرکز پر اور بعض کا غیر کے مرکز پر۔

تیسری قسم کی وہ صفات جن کا تعلق واجب الوجود ہستی سے ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ اس کا دائمی مشاہدہ کرتے ہیں، اس سے روگردانی نہیں کرتے، اس کے مشتاق رہتے ہیں، اس کے حکم سے تصرف کرتے ہیں، اس کے ارادے کو پورا کرنے میں اطاعت گزار ہوتے

ہیں اور اس کی مشیت ہی سے اور اس کے قبضے میں رہ کر حرکت کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ پوری کوشش کے ساتھ ان تینوں میں سے ہر قسم میں ان کا تشبّہ کرنے لگا۔

پہلی قسم میں ان کا تشبّہ اس طرح تھا کہ اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا کہ جب بھی حیوان یا نبات میں کسی حاجت مند، اپاہج، درمند یا نقص والے کو دیکھے گا اور اس کو نجات دے سکتا ہوگا تو ضرور نجات دے گا۔ چنانچہ وہ جب کبھی کسی نبات کو دیکھتا کہ کسی وجہ سے سورج اس تک نہیں پہنچتا یا کوئی اور نبات اس پر چڑھ گئی ہے اور ضرر پہنچارہی ہے، یا وہ اتنی پیاسی ہے کہ قریب ہے کہ خراب ہوجائے تو وہ اس چیز کو جو سورج کے آڑے آتی ہوتی اگر ہٹ سکتی تو ہٹا دیتا اور نبات کو ضرر پہنچانے والی دوسری نبات سے اس طرح جدا کردیتا کہ ضرر پہنچانے والی نبات کو بھی ضرر نہ پہنچتا، نیز جب تک ہوسکتا برابر اس کو پانی دیتا رہتا۔ اسی طرح جب کبھی اس کی نظر کسی حیوان پر پڑتی جس کو درندے نے پریشان کیا ہوتا یا کوئی اٹکنے والی چیز اس کے اٹکی ہوتی، یا کوئی کانٹا اس کے چبھا ہوتا، یا اس کی آنکھوں یا کانوں میں کوئی ایسی چیز پڑی ہوتی جو اس کو اذیت پہنچاتی یا اس کو بھوک پیاس لگی ہوتی، تو وہ پوری کوشش کرکے اس کو ان سب باتوں سے نجات دلانے کا بیڑا اٹھاتا اور کھانا پینا فراہم کرتا اور اگر کبھی اس کی نظر پانی پر پڑتی جو نبات یا حیوان کو سیراب کرنے کے لیے جاتا ہوتا لیکن کوئی رکاوٹ اس کو اس کے راستہ پر جانے سے روک دیتی مثلاً اس میں پتھر گر پڑتا یا اس کا کنارہ ہی اس میں ٹوٹ پڑتا تو وہ ان سب کو دور کردیتا غرض مختلف طرح سے اس نوعیت کا تشبّہ کرنے میں وہ برابر آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انتہا کردی۔

دوسری قسم میں تشبّہ اس طرح تھا کہ اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا کہ ہمیشہ پاک رہے، میل کچیل اور گندگی کو اپنے جسم سے دور رکھے، بیش تر اوقات پانی میں غسل کرے، اپنے ناخنوں، دانتوں اور جسم کے گڑھوں کو صاف رکھے اور جو خوشبودار نبات اور مختلف قسم کے خوشبودار تیل دستیاب ہوں انہیں خوشبو کے لیے استعمال کرے، اپنے لباس کی صفائی اور اس میں خوشبو لگانے کا خیال رکھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ حسن و جمال اور صفائی و

خوشبو سے چمکنے لگا۔

اس کے ساتھ ساتھ اس نے اپنے اوپر یہ بھی لازم کرلیا کہ گولائی میں مختلف قسم کی حرکات کیا کرے چنانچہ کبھی تو وہ جزیرہ کا طواف کرتا، اس کے ساحل کا چکر لگاتا اور دور دراز کناروں تک گھومتا، کبھی اپنے گھر یا کسی پتھر کے گرد گن گن کر چکر کاٹتا، معمولی چال سے بھی اور تیز چال سے بھی اور کبھی خود اپنے اوپر گھومتا تا آں کہ اسے غش آجاتا۔

رہی تیسری قسم تو اس میں تشبہ یوں تھا کہ واجب الوجود ہستی کا دھیان اپنے لیے لازمی کرلے، پھر محسوسات سے اپنے سارے رشتے توڑ دے، آنکھیں بند اور کان پٹ کرلے، پوری کوشش کر کے خیالات کی ادھیڑ بن سے پیچھا چھڑالے اور پوری طاقت سے اس بات کا تہیہ کرلے کہ اس کے سوا اور کسی چیز کی طرف دھیان نہ دے گا اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے گا۔ اس کام میں وہ یوں مدد لیتا کہ اپنے اوپر گھومتا اور اس میں خوب تیزی کرتا جب خوب زور سے گھومتا تو سارے محسوسات اوجھل ہوجاتے اور خیال اور وہ سب قویٰ جو جسمانی آلات کے محتاج ہیں کمزور پڑجاتے، البتہ اس کی ذات ہم سے بری ہے اس کا عمل قوی ہوجاتا۔ چنانچہ بعض اوقات اس کا دھیان مکدّرات سے پاک ہوجاتا تو وہ اپنی ذات سے واجب الوجود ہستی کا مشاہدہ کرتا لیکن قویٰ جسمانی دوبارہ اس پر چھا کر اس کا حال بگاڑ دیتے اور اس کو پست سے پست (اسفل السافلین[1]) بنادیتے، پھر وہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی ہوجاتا۔ بعد ازاں اگر اسے کمزوری لاحق ہوتی جو اس کے مقصد میں خلل انداز ہوتی تو مذکورہ شرائط کے بموجب کچھ غذا کھالیتا اور پھر اپنے اسی کام یعنی اجسامِ سماوی سے مذکورہ تینوں قسم کی مشابہت پیدا کرنے میں لگ جاتا ایک مدّت تک وہ اسی وتیرہ پر چلتا رہا، وہ اپنے قویٰ جسمانی سے برسرِپیکار تھا اور قوائے جسمانی اس سے، وہ قویٰ جسمانی کے خلاف طاقت لگاتا اور قویٰ جسمانی اس کے خلاف بعض اوقات جب وہ قویٰ جسمانی پر غالب آجاتا اور اس کا دھیان مکدرات سے پاک ہوجاتا تو تیسری قسم کی مشابہت رکھنے والوں کے حالات کی ایک جھلک اس کے سامنے آتی۔ اس پر اس نے

۱ آیت قرآنی لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۝

تیسری مشابہت پیدا کرنے کی کوشش شروع کی اور اس کے حصول میں تگ ودو کرنے لگا۔

واجب الوجود کی صفات

اب اس نے واجب الوجود کی صفات پر غور کیا۔عمل کے آغاز سے پہلے بحث علمی ہی کے دوران میں اتنا تو اسے معلوم ہو چکا تھا کہ وہ صفات دو قسم کی ہیں صفتِ ثبوتی جیسے علم، قدرت، حکمت اور صفتِ سلبی جیسے جسمانیت سے اور جسم کی صفات اور اس کے لواحق و متعلقات سے خواہ کتنے ہی دور کے ہوں، پاک ہونا، نیز یہ کہ صفاتِ ثبوتی میں بھی تنزیہ شرط ہے کہ جسم کی صفات میں کوئی بات بھی ان میں نہ ہو اور کثرت من جملہ ان جسم کی صفات کے ہے لہٰذا صفاتِ ثبوتی کی وجہ سے اس کی ذات میں کثرت نہ پائی جانا چاہیے بلکہ ان سب کو ایک ہی معنی یعنی حقیقتِ ذات کی طرف راجع ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس نے یہ دریافت کرنا شروع کیا کہ ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں اس کے ساتھ مشابہت کیوں کر پیدا کرے؟

ایجابی صفات میں تشبّہ

ایجابی صفات کے بارے میں تو اس نے معلوم کر ہی لیا تھا کہ وہ سب کی سب ذات کی حقیقت میں جاملتی ہیں اور ان میں کسی نہج پر بھی کثرت نہیں پائی جاتی اس لیے کہ کثرت جسم کی صفات میں سے ہے۔ یہ بھی جان لیا تھا کہ اس کے لیے اپنی ذات کا علم ذات پر کوئی اضافی چیز نہیں ہے بلکہ خود ذات ہے وہی علم بالذات ہے اور جو علم بالذات ہے وہی ذات ہے۔ اس سے یہ بات عیاں ہوئی کہ اگر وہ ذات کو جان سکا تو علم جس کے ذریعے وہ ذات کو جانے گا ذات کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہوگا بلکہ وہ علم اور ذات دونوں ایک ہوں گے۔ چنانچہ اس نے یہ رائے قائم کی کہ ایجابی صفات میں اس سے مشابہت پیدا کرنا یہ ہے کہ صرف اس کا علم رکھے اور جسم کی صفات میں سے کوئی چیز اس میں شریک نہ کرے۔ اسی پر اس نے اپنے آپ کو لگا دیا۔

سلبی صفات میں تشبہ

رہیں صفاتِ سلبی تو ان سب کی اصل یہ ہے کہ جسمیت سے منزہ کیا جائے چنانچہ اس نے اپنی ذات سے بھی جسمیت کے اوصاف کو دور کرنا شروع کیا۔ ان میں سے بہت سی صفات کو تو وہ اپنی سابقہ ریاضت کے دوران میں جس سے اس کا مقصود اجسامِ سماوی سے مشابہت پیدا کرنا تھا، دور کر چکا تھا البتہ باقی ماندہ بھی بہت سی تھیں جن کو اس نے قائم رکھا تھا جیسے گولائی میں حرکت کرنا درآں حالے کہ حرکت خاص جسم کی صفات میں سے ہے اور جیسے حیوان اور نبات کے کاموں سے دل چسپی لینا، ان پر رحم کھانا اور ان کی رکاوٹیں دور کرنے پر توجہ دینا جو کہ جسم ہی کی صفات میں سے ہیں اس لیے کہ اولاً اس کا ان کو دیکھنا ایک ایسی قوت کے ذریعے تھا جو جسمانی ہے پھر اس کا ان کے سلسلے میں جدوجہد کرنا بھی جسمانی قوت ہی کے ذریعے تھا پس اس نے ان باتوں کو اپنی ذات سے دور کرنا شروع کیا اس لیے کہ وہ سب کی سب اس حالت سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں جس کا وہ اب طلب گار تھا چنانچہ وہ مسلسل اپنے غار کے بند مکان میں محض سکون سے بیٹھا رہتا، سر جھکائے، آنکھیں بند کیے، سارے محسوسات اور قویٰ جسمانی سے بے پروا، دھیان اور توجہ بلاشرکت غیرے صرف واجب الوجود ہستی پر جمائے ہوئے، اگر کبھی بھی اس کے خیال میں اس ہستی کے علاوہ کچھ اور راہ پاتا تو وہ اس کو پوری طاقت کے ساتھ اپنے خیال سے دور کر دیتا اور باہر نکال دیتا۔ اسی ریاضت پر اس نے اپنے نفس کو لگایا اور یہی چال عرصہ دراز تک چلتا رہا یہاں تک کہ کئی کئی دن گزر جاتے اور نہ تو وہ کچھ کھاتا اور نہ حرکت کرتا۔

خالص مشاہدۂ حق

جب وہ اس شدت سے مشاہدہ کرتا تو بسا اوقات اس کے خیال اور دھیان سے ساری ذاتیں محو ہو جاتیں بجز اس کی اپنی ذات کے جو اس وقت بھی محو نہ ہوتی جب کہ وہ موجود اوّل حق واجب الوجود کے مشاہدہ میں غرق ہوتا۔ اس سے اسے بڑی تکلیف ہوتی اس لیے کہ وہ جانتا تھا کہ یہ خالص مشاہدہ میں یک گونہ کدورت اور دیدار میں ایک قسم کی

شرکت ہے۔ وہ برابر اپنے نفس سے فنا اور مشاہدۂ حق میں اخلاص کا تقاضا کرتا رہا تا آں کہ اس میں کامیاب ہوگیا اور آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اور ساری روحانی صورتیں اور جسمانی طاقتیں اور تمام وہ قوتیں جو مادہ سے بری ہیں یعنی وہی ذاتیں جو اس میں موجود کو پہچانتی ہیں یہ سب اس کی یاد اور اس کے دھیان سے غائب ہوگئیں، دیگر ذاتوں کے ساتھ ساتھ اس کی اپنی ذات بھی اوجھل ہوگئی، ہر چیز پراگندہ و مضمحل ہو کر اڑتا ہوا غبار[1] بن گئی اور صرف ایک موجود برحق ثابت الوجود باقی رہ گیا۔ جس نے اپنے کلام میں جو اس کی ذات پر کوئی اضافہ کی ہوئی چیز نہیں ہے کہا: ''آج بادشاہت کس کو حاصل ہے؟ اللہ کو جو یکتا اور زبردست[2] ہے۔'' اس نے اس کلام کو سمجھا اور اس آواز کو سنا اور اس کو سمجھنے میں اُس کا بات نہ جاننا اور بات نہ کرسکنا مانع نہیں ہوا۔ اس حال میں غرق ہوکر اس نے ایسے کا مشاہدہ کیا جو نہ تو کسی آنکھ نے دیکھا ہے، نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی بشر کے دل میں گزرا ہے۔ لہٰذا تمہارے دل میں کسی ایسی بات کو احاطۂ بیان میں لانے کا شوق نہ ہونا چاہیے جو کبھی کسی بشر کے دل میں نہ گزری ہو۔

اس لیے کہ بہت سی ایسی باتیں جو بشر کے دل میں گزرتی ہیں ان کا بیان کرنا مشکل ہوتا ہے۔ پس ایسی بات کا تو سوال ہی کیا جس کے قلب میں گزرنے کا ہی امکان نہ ہو اور جو ایک دوسرے ہی عالم اور دوسرے ہی انداز سے متعلق ہو؟ 'قلب' سے میری مراد وہ جسم نہیں جو قلب کہلاتا ہے، نہ وہ روح ہے جو اس کی تہوں میں جاگزیں ہے۔ بلکہ میری مراد اس روح کی وہ صورت ہے جو انسان کے بدن میں اپنی قوتوں کا فیضان کرتی ہے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک پر 'قلب' کا اطلاق کیا جاتا ہے لیکن اس بات کے ان تینوں میں سے کسی ایک میں بھی گزرنے کا امکان نہیں اور بیان تو صرف اس کا ہوسکتا ہے جس کا ان میں گزر ہو۔ جو اس حال کو بیان میں لانے کی کوشش کرے گا وہ محال کا طلب گار ہوگا اور اس کی مثال اس شخص کی ہوگی جو رنگے ہوئے رنگوں کا بحیثیت رنگوں کے مزہ

---

۱ ... اشارہ بہ آیت قرآنی هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ۝

۲ .. آیت قرآنی لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ۖ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ۝

دریافت کرنا چاہے اور یہ چاہے کہ مثلاً سیاہی میٹھی یا کٹھی ہو۔
اس سب کے باوجود ہم تم کو چند ایسے اشارات سے محروم نہیں رکھیں گے جن کے ذریعے اس مقام کے ان عجائب کی طرف تلمیح ہوگی جو اس کے مشاہدہ میں آئے، لیکن یہ بطور مثال کے ہوگا نہ کہ بطور حقیقت کے دروازے پر دستک دینے کے، اس کے لیے اس مقام میں جو کچھ ہوتا ہے اسے صحیح صحیح جاننے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ وہاں تک رسائی حاصل کی جائے۔ پس اب اپنے دل کے کان کھڑے کرو اور عقل کی آنکھ کو اس پر جماؤ جس کی طرف میں اشارہ کروں ہوسکتا ہے کہ اس سے تم کو ایسی ہدایت ملے جو کھلی شاہراہ پر لگادے لیکن میری تم سے ایک شرط ہے کہ جو کچھ میں ان اوراق کے سپرد کروں اس کے علاوہ کچھ اور زبانی توضیح سردست مجھ سے نہ چاہو گے اس لیے کہ میدان تنگ ہے اور جو بات الفاظ میں سمونے کے قابل نہ ہو اس پر الفاظ کو مسلط کرنے کی کوشش کرنا ایک خطرے کی بات ہے۔
اچھا تو اب میں کہتا ہوں کہ جب وہ اپنی ذات اور ساری ذاتوں سے چھٹکارا پا گیا اور یکتا حی قیوم کے سوا وجود میں اور کوئی اس کے سامنے نہ رہا اور جو کچھ اس کے مشاہدہ میں آیا وہ اس نے مشاہدہ کرلیا تو لوٹ کر پھر اغیار پر نظر ڈالی اور اس حال سے جو نشے کی طرح تھا ہوش میں آیا اس وقت اسے خیال گزرا کہ اس کی ذات ایسی نہیں جو اس کے لیے ذاتِ حق سے مغایرت کا سبب بنے بلکہ اس کی ذات کی حقیت ذاتِ حق ہی ہے۔

کوئی بھی چیز ذاتِ حق کے علاوہ اور کچھ نہیں

جس چیز کی بابت پہلے یہ سمجھتا تھا کہ وہ اس کی ذات اور ذاتِ حق کی غیر ہے وہ حقیقت میں کوئی چیز نہیں، بلکہ کوئی بھی چیز ذاتِ حق کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے سورج کی روشنی جب وہ کثیف جسموں پر پڑتی ہے تو تم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان جسموں ہی میں ہے۔ یعنی وہ روشنی گو اس جسم سے متعلق سمجھی جاتی ہے جس میں کہ نظر آتی ہے تاہم حقیقت میں سورج کی روشنی کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی، اگر وہ جسم

باقی نہ رہا تو اس کی روشنی بھی باقی نہ رہے گی البتہ سورج کی روشنی برابر اپنے حال پر رہے گی نہ تو اس جسم کی موجودگی میں کوئی کمی ہوگی اور نہ اس جسم کے غائب ہونے پر اس میں کوئی زیادتی ہوگی۔ جب بھی کوئی ایسا جسم پیدا ہوگا جو اس روشنی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو وہ اسے قبول کر لے گا۔ پھر جب وہ جسم معدوم ہوگا تو وہ قبولیت بھی معدوم اور بے معنی ہو جائے گی۔ اس رائے کو اس کے نزدیک یوں تقویت پہنچی کہ اس پر یہ واضح ہو چکا تھا کہ ذاتِ حق عزّ وجل کسی طرح بھی کثرت پذیر نہیں اور اس کا علم بالذات وہی تھا جو عین ذات۔ چنانچہ اس کے نزدیک یہ لازم آیا کہ جس کو اس کی ذات کا علم حاصل ہو جائے گا گویا اس کو اس کی ذات حاصل ہوگئی اور چوں کہ اسے علم حاصل تھا اس لیے اسے ذات حاصل تھی اور یہ ذات اپنی ذات کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہوتی۔ نیز محض اس کا حاصل ہونا وہی ہے جو ذات ہے، اس طرح وہ عین ذات ہوا۔ آگے چل کر تمام وہ ذاتیں جو مادّہ سے بری اور ذاتِ حق کی معرفت رکھنے والی ہیں اور جن کو وہ سابق میں متعدد سمجھتا تھا اب اس خیال کی بدولت اس کے آگے ایک ہی چیز بن گئیں۔ یہ شبہ اس کے نفس میں جڑ پکڑ ہی لیتا اگر خدا کی رحمت بڑھ کر اسے نہ تھام لیتی اور ہدایت اس کی مدد کو نہ پہنچ جاتی۔

برتر ذاتوں پر نہ وحدت کا اطلاق ہوتا ہے نہ جمع کا

بالآخر اس کی سمجھ میں آ گیا کہ یہ شبہ جو اس کے اندر پیدا ہوا اس کا سبب جسم کی ظلمت اور محسوسات کی کدورت کا بقایا ہے اور وہ یوں کہ کثیر قلیل اور واحد، وحدت اور جمع، یکجائی اور علیٰحدگی سب کی سب جسم کی صفات ہیں اور وہ ذاتیں جو برتر ہیں اور ذاتِ حق کی معرفت رکھتی ہیں چوں کہ وہ مادّہ سے بَری ہیں اس لیے ان کے متعلق یہ کہنا ہی نہیں چاہیے کہ وہ کثیر ہیں یا واحد۔ وجہ یہ کہ کثرت تو یہی ہے کہ ذاتیں ایک دوسرے کے مغایر ہوں اور وحدت بھی صرف اتصال کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے اور اس قسم کی کوئی چیز اور کہیں متصور نہیں ہوسکتی بجز مرکّب معانی کے جو مادّہ سے آلودہ ہوں اتنا ضرور ہے

کہ اس جگہ عبارت بہت ہی تنگ ہوجاتی ہے اس لیے کہ اگر تم ان برتر ذاتوں کے لیے عام استعمال کے مطابق جمع کا صیغہ استعمال کرو تو ان کے اندر کثرت کے معنی کا وہم ہوگا درآں حالے کہ وہ کثرت سے بری ہیں اور اگر تم مفرد کے صیغہ سے تعبیر کرو تو اس سے اتحاد کے معنی کا وہم ہوگا اور وہ ان کے لیے محال ہے۔

میں تصور کرسکتا ہوں ایک ایسے چمگادڑ قسم فرد کا جس کی آنکھوں میں سورج سے چکا چوند لگ جاتی ہے کہ وہ اس جگہ اڑ جائے گا اور اپنے جنوں کی زنجیر میں لڑکھڑاتے ہوئے کہے گا: ''بے شک تم نے باریک بینی کی حد کردی یہاں تک کہ گویا عقلا کے تقاضائے طبع کو اتار پھینکا اور عقل کے حکم کو ناقابلِ لحاظ بناڈالا اس لیے کہ یہ تو من جملہ کے احکام کے ہے کہ چیز یا واحد ہوتی ہے یا کثیر۔'' اس کو چاہیے کہ وہ اپنے جھپاٹے میں وقار کو قائم رکھے اور اپنی زبان کی تیزی کو قابو میں رکھے، اپنے آپ کو متہم قرار دے اور اس کم قیمت عالمِ محسوس سے جس کے پاٹوں کے درمیان وہ رہتا ہے اس نہج پر عبرت حاصل کرے جیسے کہ حی بن یقظان نے کیا یعنی یہ کہ وہ جب اس کو ایک نقطۂ نظر سے دیکھتا تو کثیر سمجھتا اور وہ بھی اس درجہ کہ کثرت نہ تو شمار میں لائی جاسکتی اور نہ کسی حد ہی میں رکھی جاسکتی، پھر جب وہ اسی کو دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھتا تو واحد خیال کرنے لگتا۔ ایک عرصہ تک وہ اس بارے میں متردّد رہا اور اس کے لیے یہ ممکن نہ ہوا کہ وہ قطعی طور پر دونوں میں سے کسی ایک صفت کو چھوڑ کر دوسری کو اس پر عائد کردے۔

عالمِ محسوس اور عالمِ الٰہی کا فرق

جب عالمِ محسوس کی یہ بات ہے جہاں کی اصل ہی جمع اور افراد ہے، جس کے اندر ہی اس کی حقیقت کو سمجھا جاتا ہے اور جس کے اندر جوڑ توڑ، مقابلہ، غیریت اتفاق اور اختلاف پایا جاتا ہے تو بھلا عالمِ الٰہی کی بابت وہ کیا گمان قائم کرسکتا ہے۔ جہاں نہ کُل کا اطلاق ہو نہ بعض کا اور اگر اس کی بابت متداول الفاظ میں سے کوئی لفظ بولا جائے تو خلافِ حقیقت باتوں کا وہم ہونے لگے۔ لہٰذا اس کو وہی جان سکتا ہے جس نے اس کا

مشاہدہ کیا ہو اور اس کی حقیقت اسی کو بخوبی معلوم ہو سکتی ہے جو اس میں پہنچا ہو

عقل کے عمل کی حد

رہا اس کا یہ قول کہ: ''تم نے عقلا کے تقاضائے طبع کو اتار پھینکا اور عقل کے حکم کو ناقابلِ لحاظ بنا ڈالا'' تو ہم اس کی یہ بات مان لیتے ہیں اور اس کو اس کی عقل اور عقلا پر چھوڑتے ہیں۔ اس لیے کہ عقل جو وہ اور اس جیسے لوگ مراد رکھتے ہیں وہ تو اس قوتِ ناطقہ کے علاوہ نہیں جو موجوداتِ حسّی کے افراد کا مطالعہ کر کے ان سے ایک معنیٰ کلّی اخذ کرتی ہے۔ نیز عقلا جن کو وہ لوگ مراد رکھتے ہیں ان کا یہی اندازِ فکر ہوتا ہے درآں حالے کہ جو طریقہ ہمارا موضوعِ کلام ہے وہ اس سب سے بالاتر ہے۔ پس جو محسوسات اور ان سے متعلق کلیّات کے سوا کسی چیز سے واقف نہ ہو اس کو چاہیے کہ وہ کان بند کر لے اور اپنے ان ساتھیوں سے جا ملے ''جو دنیوی زندگی کی ظاہری چیزوں سے واقف ہیں اور آخرت سے روگردانی کرتے ہیں[1]''

البتہ اگر تم عالمِ الٰہی کی باتوں کی نسبت اس قسم کی تلمیحات اور اشارات پر اکتفا کرنے والے لوگوں میں سے ہو اور ہمارے الفاظ کو وہ معنیٰ نہ پہناؤ جو عرفِ عام کے مطابق ان کو پہنائے جاتے ہیں تو ہم تم کو کچھ اور بتائیں کہ حی بن یقظان نے اس مقامِ صدق میں کیا مشاہدہ کیا۔ اچھا لو! ہم کہتے ہیں:

افلاک کی ذاتوں کا مشاہدہ

جب وہ پوری طرح مستغرق اور کلیتہً فنا ہو گیا اور صحیح معنیٰ میں اس کی رسائی ہو گئی تو اس نے مشاہدہ کیا کہ فلکِ اعلیٰ جس کے ماورا کوئی جسم نہیں پایا جاتا اس کی ایک ایسی ذات ہے جو مادّہ سے بَری ہے، نہ تو وہ یکتا برحق کی ذات ہے، نہ عینِ فلک ہے اور نہ ہی ان دونوں کی غیر ہے۔ گویا کہ وہ سورج کا عکس ہے جو کسی صیقل کیے ہوئے آئینہ میں دکھائی

---

[1] آیتِ قرآنی یَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۖ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ ۝

دے، نہ تو وہ سورج ہوگا نہ آئینہ اور نہ ان دونوں کا غیر۔ اس فلک کی برتر ذات میں اس کو ایسا کمال، رونق اور حسن نظر آیا جو زبان کے وصف سے کہیں بڑھ کر ہے اور اتنا دقیق ہے کہ اسے حرف یا صوت کا جامہ نہیں پہنایا جاسکتا۔ نیز اس نے اس فلک کو دیکھا کہ وہ ذات حق (جل جلالہ) کے مشاہدہ سے انتہائی لذت، سرور، شادمانی اور خوشی میں تھا۔

پھر اس نے اس فلک کو جو اس کے بعد یعنی ثابت ستاروں کے فلک کو دیکھا کہ اس کی بھی ایک ذات ہے جو مادّہ سے بری ہے، نہ تو وہ یکتا و برحق کی ذات ہے، نہ فلک اعلیٰ کی برتر ذات ہے۔ نہ اس کا عین ہے اور نہ ان سب کی غیر، گویا کہ وہ سورج کا عکس ہے جو سورج کے مقابل ایک آئینہ سے منعکس ہوکر ایک دوسرے آئینہ میں دکھائی دے۔ اس نے دیکھا کہ اس ذات کو بھی ویسی ہی رونق حسن اور لذّت حاصل تھی جیسی کہ اس نے دیکھا تھا کہ فلک اعلیٰ کو حاصل تھی۔

پھر اس نے اس فلک کو دیکھا جو اس کے بعد تھا یعنی فلک زحل کہ اس کی بھی ایک ذات ہے جو مادّہ سے بَری ہے اور نہ تو ان ذاتوں میں سے ہے جنھیں اس نے پہلے دیکھا تھا نہ ان کی غیر ہے، گویا کہ وہ سورج کا عکس ہے جو سورج کے مقابل ایک آئینہ سے منعکس ہوکر دوسرے اور دوسرے سے منعکس ہوکر ایک اور آئینہ میں دکھائی دے۔ اس نے دیکھا کہ اس ذات کو بھی وہی رونق اور لذّت حاصل تھی جو اس نے دیکھا تھا کہ اس سے پہلے کے افلاک کو حاصل تھی۔

وہ برابر ہر فلک کے لیے ایک برتر ذات دیکھتا چلا گیا جو مادّہ سے بری تھی اور نہ تو ان ذاتوں میں سے تھی جو اس سے پہلے تھیں اور نہ ان کی غیر تھی، گویا کہ وہ سورج کا عکس تھی جو افلاک کی ترتیب کے مطابق اپنی اپنی جگہ رکھے ہوئے ایک آئینے سے دوسرے آئینے میں منعکس ہوتا چلا جائے۔ اس نے دیکھا کہ ان ذاتوں میں سے ہر ذات کو ایسا حسن، رونق، لذّت اور سرور حاصل ہے جو نہ تو کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی بشر کے دل میں گزرا ہے۔

عالمِ کون وفساد کی ذات

سب سے آخر میں وہ عالمِ کون وفساد پر پہنچا جو سارے کا سارا فلک قمر کے اندر ڈھکا ہوا ہے اس نے دیکھا کہ اس کی بھی ایک ذات ہے جو مادّہ سے بَری ہے اور نہ تو ان ذاتوں میں سے ہے جن کو اس نے پہلے دیکھا تھا نہ ان کے علاوہ ہے۔ اس ذات کے ستّر ہزار چہرے ہیں۔ ہر چہرہ میں ستّر ہزار منہ اور ہر منہ میں ستّر ہزار زبانیں ہیں جن کے ذریعہ وہ ذاتِ یکتا و برحق کی پاکی بیان کرتا ہے اور ان تھک اس کی قدسیت اور بزرگی جتاتا ہے۔ یہ بھی اس نے دیکھا کہ یہ ذات جس کی بابت اسے وہم تھا کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے۔ حالاں کہ وہ باکثرت نہیں، اس کو بھی ویسی ہی لذّت اور کمال حاصل ہے جیسا کہ اس نے دیکھا تھا کہ اس سے پہلے کی ذاتوں کو حاصل تھا۔ گویا کہ یہ ذات سورج کا عکس تھی جو ہلتے ہوئے پانی میں دکھائی دے اور اس میں وہ عکس اس آخری آئینے سے آئے جس تک مذکورہ ترتیب کے مطابق وہ پہلے آئینے سے پہنچا ہے جو عین سورج کے مقابل ہے۔

حیّ کی اپنی برتری

پھر اس نے دیکھا کہ اس کے اپنے لیے بھی ایک برتر ذات ہے، اگر یہ جائز ہوتا ہے کہ ستر ہزار چہرے رکھنے والی کے اجزا نکالے جائیں تو ہم کہتے کہ یہ اسی کا جزو ہے، نیز اگر ایسا نہ ہوتا کہ یہ ذات پہلے نہ تھی اور بعد کو پیدا ہوئی تو ہم کہتے کہ یہ وہی ہے اور اگر اس کے پیدا ہوتے ہی یہ ذات اس کے بدن کے ساتھ مخصوص نہ ہوتی تو ہم کہتے کہ یہ حادث نہیں ہے۔

اس کی اپنی ذات کی طرح دوسری ذاتیں

اسی مرتبے میں اپنی ذات کی طرح اس نے بہت سی ذاتیں دیکھیں جو دوسرے اجسام کے لیے تھیں کچھ تو ایسے جو پہلے تھے اور بعد کو بگڑ گئے اور کچھ ایسے جو ہنوز اس کے

ساتھ وجود میں باقی تھے۔ ان کی کثرت، اگر ان پر کثرت کا اطلاق جائز ہو، اس درجہ تھی کہ انتہا ہی نہ تھی، یا پھر یہ کہ اگر ان پر وحدت کا اطلاق جائز ہو تو وہ سب کی سب متّحد تھیں۔ اس نے دیکھا کہ اس کی اپنی ذات کو نیز ان تمام ذاتوں کو جو اس کے مرتبے میں تھیں وہی حسن رونق اور بے انتہا لذّت حاصل تھی جو نہ کسی آنکھ نے دیکھی، نہ کسی کان نے سنی اور نہ کسی بشر کے دل میں گزری، جس کو نہ تو بیان کرنے والے بیان کر سکتے ہیں، نہ پہنچے ہوئے عارفوں کے علاوہ اور کوئی اس کو سمجھ سکتا ہے۔

مبتلائے عذاب ذاتیں

اس نے بہت سی برتراز مادّہ ذاتیں ایسی بھی دیکھیں جو گویا کہ زنگ آلود آئینے تھے جن پر میل چڑھا ہوا ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ ان صیقل زدہ آئینوں کی طرف پیٹھ کیے ہوئے اور منہ موڑے ہوئے ہوں جن میں کہ سورج کا عکس مرتسم ہے۔ ان ذاتوں میں سے اسے ایسی برائی اور نقص نظر آیا جو کبھی اس کے دل میں بھی نہ گزرا تھا۔ اس نے دیکھا کہ وہ نہ ختم ہونے والی تکالیف اور نہ مٹنے والی حسرتوں میں پڑی تھیں۔ عذاب کے خیمے ان کو گھیرے ہوئے تھے۔ حجاب کی آگ انہیں جلا رہی تھی اور جذب وتنفر کے مابین ان پر آرے چل رہے تھے۔ ان کے علاوہ جو عذاب میں مبتلا تھیں اس نے وہاں کچھ ذاتیں بھی دیکھیں جو نمودار ہوتیں اور پھر نابود ہو جاتیں، بنتیں اور پھر بگڑ جاتیں۔ چنانچہ وہ رُکا اور گہری نظر سے ان کا مطالعہ کیا تو بڑی ہولناکی، گراں قدر مہم، تیز تیز تخلیق، گہری حکمت، کمال صنعت اور روح پھونکنا[1]، بنانا اور بگاڑنا۔ یہ سب دیکھنے میں آیا۔ اس کے بعد اس نے تھوڑی ہی دیر اور توقف کیا ہوگا کہ یکا یک اس کے حواس بجا ہوئے۔ اس حال سے جو غشی کی طرح تھا افاقہ ہوا، اس مقام سے اس کے پاؤں پھسلے، عالمِ محسوس نظر آیا اور عالمِ الٰہی اوجھل ہو گیا۔ یہ اس لیے کہ ایک حال میں ان دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے، دنیا اور آخرت دو سوکنوں کی طرح ہیں ایک کو خوش کرتے ہی تم دوسری کو ناراض کرو گے۔

---

[1] اشارہ بہ آیت قرآنی فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي

اب اگر تم یہ کہو "اس مشاہدے کا تم نے جو بیان کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ برتر ذاتیں اگر ایسے جسم سے متعلق ہوں جو دائمی وجود رکھتا ہو اور بگڑتا نہ ہو جیسے افلاک تو وہ بھی دائمی وجود رکھیں گی اور اگر ایسے جسم سے متعلق ہوں جو بالآخر بگڑنے والا ہو جیسے حیوان ناطق تو وہ بھی بگڑیں گی اور پراگندہ اور پریشان ہوں گی۔ یہ اس عکس دار آئینوں کی مثال کے مطابق ہے جو تم نے پیش کی ہے اس لیے کہ صورت کو اس وقت تک قرار نہیں ہوسکتا جب تک آئینہ کو قرار نہ ہو، اگر آئینہ خراب ہوجائے تو صورت کی خرابی اور پراگندگی ضروری ہے۔" اس پر میں تم سے کہوں گا: "کتنی جلدی تم اپنا عہد بھول گئے اور قید سے بھاگ نکلے، کیا ہم نے پہلے ہی یہ نہیں جتا دیا تھا کہ عبارت کا میدان اس بارے میں بہت تنگ ہے اور الفاظ ہر حال میں حقیقت کے برخلاف وہم پیدا کرتے ہیں۔ تمھیں جو وہم ہوا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے مثال اور ممثل بہ کو سب ہی اعتبارات سے ایک حکم میں رکھ دیا۔ ایسا تو مختلف قسم کی معمولی بات چیت میں نہ کرنا چاہیے۔ پھر اس جگہ اس کا سوال ہی کیا جب کہ سورج اور اس کی روشنی، اس کی صورت اور اس کا نمودار ہونا، آئینے اور ان میں حاصل ہونے والی صورتیں۔ یہ سب کی سب ایسی باتیں ہیں جو اجسام سے جدا نہیں ہوتیں اور اجسام ہی کے ذریعے اور انھی کے اندر ان کا سامان وجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ اپنے وجود میں اجسام کی محتاج ہوتی ہیں اور اجسام کے معدوم ہونے سے معدوم ہوجاتی ہیں۔

ربانی روحوں کے حق میں اجسام کا وجود و عدم برابر ہے

لیکن جہاں تک الٰہی ذاتوں اور ربانی روحوں کا تعلق ہے تو وہ سب جسم اور اس کے متعلقات سے بَری اور پوری طرح پاک ہوتی ہیں، ان کا اس سے کوئی ربط اور تعلق نہیں ہوتا، ان کے حق میں اجسام کا فنا ہونا یا باقی رہنا ان کا وجود اور عدم سب برابر ہے۔ ان کا ربط و تعلق تو صرف یکتا و برحق واجب الوجود ہستی سے ہوتا ہے، وہی ان کا اوّل، ان کا مبدا، ان کا سبب اور ان کی موجد ہے۔ وہی ان کو دوام بخشتی اور بقاِ سرمدی سے نوازتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ انھیں اجسام کی حاجت نہیں بلکہ اجسام ان کے محتاج ہیں اور اگر ان کا

عدم جائز ہو تو اجسام بھی معدوم ہو جائیں۔ اس لیے کہ وہ اجسام کا مبدا ہیں، بالکل اسی طرح کہ اگر یکتا و برحق کی ذات کا عدم (وہ اس سے برتر اور پاک ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں[1]) جائز ہو تو یہ ساری ذاتیں معدوم ہو جائیں، اجسام معدوم ہو جائیں۔ عالمِ حسّی سارے کا سارا معدوم ہو جائے اور کوئی ہستی باقی نہ رہے۔ اس لیے کہ سب ایک دوسرے سے ربط رکھتے ہیں۔

عالمِ محسوس کا عدم فرض کرنا محال ہے۔ اس کا فساد صرف اتنا ہے کہ وہ بدل جائے

عالمِ محسوس اگرچہ عالمِ الٰہی کا تابع اور اس کے سایہ کی طرح ہے اور عالمِ الٰہی اس سے مستغنی اور بری ہے تاہم اس کا عدم فرض کرنا محال ہے اس لیے کہ وہ لامحالہ عالمِ الٰہی کا تابع ہے۔ اس کا بگڑنا صرف اتنا ہے کہ بدل جائے نہ یہ کہ سرے سے معدوم ہو جائے۔ کتابِ عزیز کا بھی یہی فرمان ہے جہاں کہیں بھی کہ اس بات کا ذکر ہے۔ یعنی پہاڑوں کو بدل کر روئی کے گالے کی طرح کر دینا[2]، انسانوں کو پروانوں کی طرح کر دینا، سورج اور چاند کو اندھیرا کر دینا[3]، سمندروں کا پھٹ پڑنا[4]، اس دن جب کہ زمین میں ایسی تبدیلی ہوگی کہ زمین نہیں رہے گی اور آسمان میں بھی[5]۔

اس فرصت میں میرے لیے صرف اسی حد تک ممکن تھا کہ میں تم کو بتاؤں کہ حی بن یقظان نے اس بزرگ مقام میں کیا مشاہدہ کیا۔ پس جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے مزید کے طالب نہ بنو اس لیے کہ یہ از قسم محال ہے۔

رہا اس کا باقی قصہ تو وہ میں تم کو سناتا ہوں انشاء اللہ تعالیٰ۔ ہوا یہ کہ جب وہ جہاں کہیں بھی کہ اس کو سیر کرنا تھی وہاں سیر کرنے کے بعد عالمِ محسوس میں واپس آیا تو دنیوی

---

۱ ... آیت قرآنی لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ
۲ ... اشارہ بہ آیت قرآنی يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ ۝ وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ ۝
۳ ... اشارہ بہ آیت قرآنی اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝
۴ اشارہ بہ آیت قرآنی وَاِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝
۵ ... اشارہ بہ آیت قرآنی يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ

زندگی کی تکلیفوں سے اُکتا گیا اور اس پار کی زندگی کا شوق اس کے اندر بھڑک اُٹھا۔ چنانچہ وہ پھر اسی مقام کی طرف دوبارہ لوٹنے کا طالب ہوا۔ طریقہ وہی تھا جس طریقے سے کہ پہلے اس نے اس کی طلب کی تھی۔ البتہ پہلی مرتبہ وہاں تک پہنچنے کے لیے جتنی کوشش کرنا پڑی تھی اس سے کم ہی کوشش سے وہ وہاں پہنچ گیا اور اس دوسری مرتبہ اس مقام میں پہلی مرتبہ کی بہ نسبت زیادہ دراز عرصے تک رہا۔ اس کے بعد وہ پھر عالمِ حس میں واپس آیا اور پھر اپنے اسی مقام تک پہنچنے کی کوشش کی تو پہلی اور دوسری دفعہ کی بہ نسبت کام کچھ اور زیادہ آسان نکلا اور وہ زیادہ عرصہ وہاں رہ سکا۔ اس طرح اس بزرگ مقام تک پہنچنا اس کے لیے آسان سے آسان تر ہوتا چلا گیا۔ نیز اس مقام میں باقی رہنے کا عرصہ طویل سے طویل تر ہوتا گیا تا آں کہ کچھ زمانے کے بعد ایسا ہوگیا کہ جب وہ چاہتا وہاں پہنچ جاتا اور پھر وہاں سے اسی وقت جدا ہوتا جب کہ خود اس کی مرضی ہوتی۔ چنانچہ وہ اپنے آپ کو اسی مقام کا پابند بنائے رکھتا اور صرف ان ضروریاتِ بدن کے لیے وہاں سے منہ موڑتا جن کو اس نے اس حد تک کم کردیا تھا کہ اس سے زیادہ کمی ہو ہی نہ سکتی تھی۔ پھر بھی اس دوران میں برابر اس کی یہ آرزو رہی کہ خدائے عزّوجلّ اسے جسم کی تکان سے نجات دیدے جو اس مقام سے اس کی جدائی کا سبب بنتا ہے تاکہ وہ دائمی طور پر اپنے سرور میں گم رہے اور اس الم سے رہائی پالے جسے وہ ضروریات بدن کے لیے اس مقام سے منہ موڑتے وقت محسوس کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ بدستور رہا یہاں تک کہ اس کی عمر سات ستوں سے کچھ زیادہ یعنی پچاس سال ہوگئی۔ اس وقت اس کو اتفاق سے ابسال کی صحبت نصیب ہوئی۔ اس کا جو کچھ قصہ ہے ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں، انشاء اللہ تعالیٰ:

قریب کے جزیرے میں ملّت کی پابندی

بیان کیا جاتا ہے کہ حی بن یقظان کی جس جزیرہ پر ولادت ہوئی (اس کی ابتدا کے بارے میں دو مختلف نظریوں میں سے ایک نظریہ کی رو سے) اس کے قریب ہی کے ایک جزیرے پر ایک ملّت پہنچی جو برحق ملّتوں میں سے تھی اور سابق انبیاؑ (صلوٰت اللہ علیہم،

میں سے کسی کی قائم کی ہوئی تھی۔ اس ملت میں ساری موجودات حقیقی کا رائج مثالوں کے پیرایہ میں خاکہ اتارا گیا تھا جس سے ان اشیاء کا تصوّر حاصل ہوجاتا تھا اور ان کے نقوش ذہن میں بیٹھ جاتے تھے جیسا کہ جمہور کو مخاطب کرنے کا عالمِ دستور ہے یہ ملت اس جزیرہ میں برابر پھیلتی، طاقت پکڑتی اور چھاتی گئی تا آں کہ اس میں سے ایک بادشاہ اس جزیرہ میں متمکن ہوا اور اس نے لوگوں کو اس ملت کی پابندی پر لگادیا۔

اس جزیرہ میں دو نوجوان ایسے پائے جاتے تھے جو خوبی اور نیکی کی طرف میلان رکھتے تھے، ایک کا نام ابسال تھا اور دوسرے کا سلامان۔ ان دونوں نے اس ملت کا علم حاصل کر کے اسے خوش اسلوبی کے ساتھ قبول کیا اور عہد کیا کہ وہ اپنے آپ کو اس کے قوانین کا پابند بنائیں گے اور باقاعدگی کے ساتھ اس کے تمام اعمال بجالائیں گے، اس طریقہ پر وہ دونوں برابر ساتھ ساتھ چلتے رہے۔

ابسال کا رجحان تاویل کی طرف

کبھی کبھی یہ دونوں اس شریعت کے ان الفاظ کی باریکیوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اللہ اور ملائکہ کی صفت میں اور معاد اور ثواب اور عتاب کے بیان میں وارد ہوئے تھے ان میں سے ابسال بیش تر باطن کی گہرائیوں تک پہنچتا، روحانی باتوں کا پتہ لگاتا اور تاویل کی طرف بڑھتا۔

سلامان کا غور وفکر سے احتراز

اس کے ساتھی سلامان کا یہ تھا کہ وہ ظاہر کو جوں کا توں باقی رکھتا، تاویل سے دور بھاگتا اور ہیر پھیر اور سوچ بچار سے باز رہتا۔ البتہ وہ دونوں ظاہری اعمال، محاسبۂ نفس اور خواہشات کے مجاہدے میں سرگرداں رہتے۔ اس شریعت میں کچھ اقوال ایسے تھے جو تنہائی اور گوشہ نشینی پر ابھارتے تھے اور اسی میں نجات بتاتے تھے۔ دوسری طرف کچھ اقوال ایسے تھے جو مل جل کر رہنے اور جماعت کا ساتھ دینے پر مائل کرتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابسال تنہائی کی تلاش میں پڑ گیا اور اس کی بابت جو اقوال تھے ان کو اس نے مرجح قرار دیا۔ اس

لیے کہ ہمیشہ غور وفکر میں لگے رہنا برابر عبرت حاصل کرنا اور معانی میں غوطہ زنی کرنا اس کی طبیعت میں داخل تھا اور اس قسم کے مطالب زیادہ تر تنہائی ہی میں پورے ہوتے تھے۔ ادھر سلامان جماعت کا ساتھ دینے میں لگ گیا اور اس کی بابت جو اقوال تھے ان کو اس نے ترجیح دی، اس لیے کہ غور وفکر اور ہیر پھیر سے خوف کھانا اس کی سرشت میں تھا۔ اس کے خیال میں جماعت کا ساتھ دینے سے وسوسے دور رہتے تھے، اِدھر اُدھر کے شبہات زائل ہوجاتے تھے اور شیاطین کی ریشہ دوانیوں سے نجات مل جاتی تھی۔

ابسال کا خلوت کی تلاش میں حی بن یقظان کے جزیرے کو جانا

اس رائے میں دونوں کا باہم اختلاف ان کی جدائی کا سبب بنا۔ ابسال نے اس جزیرے کی بابت سن رکھا تھا جس میں کہا گیا کہ حی بن یقظان کی تکوین ہوئی، اسے معلوم تھا کہ وہاں کیسی سرسبزی، آسائش اور معتدل ہوا ہے۔ نیز یہ کہ جو خلوت کا طلب گار ہو اسے خلوت وہاں سے مل سکتی ہے۔ چناں چہ اس نے وہاں چلے جانے اور باقی عمر انسانوں سے کنارہ کش رہنے کا عزم کرلیا۔ اس کے پاس جو مال تھا اسے یکجا کر کے کچھ سے تو ایک کشتی خریدی جو اس کو جزیرے تک پہنچادے، جو بچ رہا اسے فقیروں میں بانٹ دیا، پھر اپنے دوست سلامان کو الوداع کہہ کر سمندر کے شانے پر سوار ہوگیا۔ ملّاح اس کو جزیرے تک لے گئے اور اس کو ساحل پر اتار کر وہاں سے آگے بڑھ گئے۔

اب ابسال اس جزیرہ پر رہنے لگا۔ اللہ عزّوجلّ کی عبادت کرتا، اس کی بڑائی جتاتا، پاکی بیان کرتا اور اس کے اسماءِ حسنیٰ اور بلند صفات کی بابت غور وفکر کیا کرتا، نہ تو اس کی توجہ منقطع ہوتی نہ اس کی فکر میں خلل پڑتا۔ جب اسے غذا کی ضرورت ہوتی تو اس جزیرے کے پھل اور شکار میں سے اتنا کھاتا کہ بھوک رفع ہوجائے۔ ایک مدّت تک وہ اسی حال میں رہا۔ اپنے ربّ کی مناجات میں اسے کامل شادمانی اور بڑی ہی دل بستگی حاصل تھی، ہر روز وہ اس کی مہربانیوں، بڑے بڑے عطیوں اور آسانیوں کا جو اس کی حاجتوں اور غذا کے سلسلے میں فراہم تھیں، مشاہدہ کرتا جس سے اس کا یقین پختہ ہوتا اور

آنکھیں ٹھنڈی رہتیں۔ اس عرصہ میں حی بن یقظان بڑی شدت کے ساتھ اپنے بزرگ مقامات میں مستغرق تھا اور ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ غار سے باہر نکل کر جو غذا میسر آئے کھالیتا تھا۔ اس وجہ سے شروع شروع میں ابسال اسے نہ پاسکا۔ وہ اس جزیرے کے کناروں کا طواف کرتا اور کونے کونے گھومتا پھرتا لیکن کوئی انسان نظر نہ آتا نہ کوئی نشان ہی ملتا اس سے اس کی دل بستگی بڑھتی اور جی خوش ہوجاتا اس لیے کہ اس کا عزم یہی تھا کہ عزلت وتنہائی کی طلب میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے گا۔

ابسال اور حی بن یقظان کی ملاقات

بالآخر ایک وقت یہ اتفاق ہوا کہ حی بن یقظان غذا کی تلاش میں نکلا اور ابسال بھی اسی طرف جاپہنچا۔ دونوں کی نظر ایک دوسرے پر پڑی ابسال کو تو اُس بارے میں کوئی شک نہیں ہوا کہ وہ بھی ماسوا سے بے نیاز عابدوں میں سے ہے جو انسانوں سے عزلت کی تلاش میں اس جزیرے میں آپہنچا ہے جس طرح کہ وہ خود وہاں پہنچا تھا۔ وہ ڈرا کہ اگر اس نے اس سے تعارف حاصل کیا تو یہ اس کے حال کے فساد کا موجب ہوگا اور اس کی مطلب برآری میں رکاوٹ بن جائے گا۔ دوسری طرف حی بن یقظان یہ سمجھ ہی نہ سکا کہ وہ کیا چیز ہے اس لیے کہ اس کی صورت ان حیوانات میں سے کسی سے نہ ملتی تھی جن کو اس نے اس سے قبل دیکھا تھا، نیز وہ ایک بال اور اون کا کالا کرتا پہنے ہوئے تھا جس کو اس نے یہ سمجھا کہ فطری لباس ہے۔ چنانچہ وہ تھوڑی دیر حیرت زدہ کھڑا رہا۔ ابسال اس کی طرف سے پیٹھ موڑ کر بھاگا اس ڈر سے کہ کہیں اس کے حال سے اس کی توجہ نہ ہٹا دے۔ حی بن یقظان نے اس کا پیچھا کیا اس لیے کہ اشیا کی حقیقت کا پتہ لگانا اس کی جبلّت میں تھا۔ جب اس نے دیکھا کہ ابسال بہت ہی تیزی سے بھاگ رہا ہے تو وہ دبک گیا اور چھپ کر بیٹھ گیا۔ ابسال نے خیال کیا کہ وہ واپس ہوگیا اور اس مضافات سے دور چلا گیا۔ چنانچہ ابسال نماز، قرأت، دعا، رونے، گڑگڑانے اور وجد میں لگ گیا تا آں کہ ہر چیز سے بے خبر ہوگیا۔ تب حی بن یقظان نے دھیرے دھیرے اس سے قریب ہونا

شروع کیا، ابسال کو پتہ بھی نہ چلا اور وہ اتنا قریب آ گیا کہ اس کی قرأت اور تسبیح سن سکے اور اس کا رونا اور گڑگڑانا دیکھ سکے۔ اچھی آواز اور منظم حروف جو اس نے سنے وہ ایسی چیز تھی جو مختلف قسم کے حیوانات میں سے کسی کی جانب سے اس کے تجربے میں نہ آئی تھی۔ پھر اس کی شکل اور خطوط پر نظر کی تو اس کو اپنی ہی صورت کا پایا۔ یہ بھی واضح ہوگیا کہ اس پر جو کرتہ تھا وہ طبیعی کھال نہیں بلکہ ویسا ہی بنایا ہوا لباس جیسا کہ اس کا اپنا لباس۔ اس کے بعد جب اس نے دیکھا کہ وہ کس اچھائی کے ساتھ گڑگڑاتا، لجاتا اور روتا ہے تب تو کوئی شک نہ رہا کہ وہ حق کی معرفت رکھنے والی ذاتوں میں سے ہے۔ چنانچہ وہ اس کا مشتاق ہوا اور معلوم کرنا چاہا کہ کیا بات ہے اور اس کے رونے گڑگڑانے کا کیا سبب ہے۔ وہ اور زیادہ قریب ہوا تو ابسال کو پتہ چل گیا اور وہ تیزی سے بھاگا۔ حی بن یقظان نے بھی تیزی سے اس کا پیچھا کیا اور خدا نے اس کو جو طاقت اور علم وجسم کی بالیدگی عطا کی تھی اس کی بدولت اس کو جا پکڑا۔ اس کے بعد وہ برابر اس کے ساتھ رہا اور اس کو ایسا اپنے قبضہ میں رکھا کہ جنبش نہ کرنے دی۔

ابسال کا خوف

ابسال نے جب اس کو دیکھا کہ حیوانات کی بالوں دار کھالیں پہنے ہوئے ہے اور اس کے بال اتنے لمبے ہو گئے ہیں کہ اس کے بیش تر حصے کو ڈھانکے ہوئے ہیں، نیز اس نے دیکھا کہ وہ کتنی تیزی سے دوڑتا اور کتنی قوت سے گرفت کرتا ہے تو وہ بہت ڈرا اور اس سے مہربانی کی التجا کرنے لگا۔ اس نے اس کی طرف جھک کر کچھ الفاظ کہے جنھیں حی بن یقظان نہ سمجھ سکا نہ ہی وہ جانتا تھا کہ الفاظ کیا ہوتے ہیں۔ البتہ وہ اس گھبراہٹ کے آثار پہچان سکتا تھا۔ چنانچہ وہ ایسی آوازوں سے جو اس نے بعض حیوانات سے سیکھی تھیں اس کی دل جمعی کرتا، اس کے سر پر ہاتھ پھیرتا، اس کے کندھے سہلاتا، اس کی دل جوئی کرتا اور اس کے ساتھ خوشی اور انبساط کا اظہار کرتا تا آں کہ ابسال کا دل سکون پذیر ہوا اور اسے معلوم ہو گیا کہ وہ اسے کوئی نقصان نہیں پہنچانا چاہتا۔ ابسال چونکہ علمِ تاویل سے محبت رکھتا تھا اس لیے اس نے پہلے ہی بہت سی زبانیں سیکھی تھیں اور ان میں مہارت پیدا کی تھی۔

حی کی حیرت زدگی

اس نے ہر اس زبان میں جو وہ جانتا تھا حی بن یقظان سے بات کی اس کے حالات دریافت کرنے چاہے اور اس کو سمجھانے کی بڑی کوشش کی لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔ حی بن یقظان اس سب کے دوران میں جو سنتا اس سے حیرت زدہ ہو جاتا اور اسے پتہ نہ چلتا کہ وہ کس حال میں ہے۔ پھر بھی وہ اپنی خوشی اور رضامندی کا ضرور اس پر اظہار کر دیتا۔ غرض دونوں ایک دوسرے کی باتوں کو عجیب و غریب سمجھتے رہے۔

ابسال کے پاس کھانے پینے کی چیزوں میں سے کچھ بچ رہا تھا جو کہ وہ آباد جزیرے سے اپنے ساتھ لایا تھا۔ اسے اس نے حی بن یقظان کے آگے بڑھایا۔ حی بن یقظان کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ کیا ہے اس لیے کہ پہلے اس نے کبھی نہ دیکھا تھا اس لیے ابسال نے اس میں سے کھا کر اسے اشارہ کیا کہ تم بھی کھاؤ۔ حی بن یقظان کو یاد آیا کہ غذا کھانے کے بارے میں اس نے اپنے اوپر کیا شرطیں عائد کی ہوئی تھیں اور یہ اسے

معلوم نہ تھا کہ جو چیز اس کے آگے رکھی گئی ہے اس کی اصل کیا ہے اور اس کے لیے کھانا جائز ہے نا نہیں، اس وجہ سے وہ کھانے سے باز رہا۔ لیکن ابسال برابر اس کی طرف بڑھتا اور اسے نرمی پر آمادہ کرتا رہا۔ ادھر حی بن یقظان اس کا عاشق بن چکا تھا اسے اندیشہ ہوا کہ اگر وہ اسی طرح اجتناب کرتا رہا تو ابسال دل برداشتہ ہوگا۔ چنانچہ اس نے بڑھ کر اس میں سے کچھ کھالیا۔ جب اس نے وہ کھانا چکھا اور اسے پسند آیا تو اسے خیال ہوا کہ مشروط غذا کی بابت اس نے عہد کو توڑ کر برا کیا، وہ اپنے کیے پر پشیمان ہوا اور اس نے ارادہ کیا کہ ابسال سے جدا ہو کر پھر اپنے کام میں لگ جائے یعنی اپنے بزرگ مقام پر دوبارہ پہنچنے کی کوشش کرے لیکن جلدی سے اس کو مشاہدہ حاصل نہ ہوسکا۔ تب اس نے سوچا کہ ابسال کے ساتھ عالمِ حسّی میں رہے تا آں کہ اس کی حقیقتِ حال سے واقف ہوجائے اور دل میں اس کا لگاؤ باقی نہ رہے، اس کے بعد وہ بغیر اس کے کہ کوئی چیز خلل انداز ہو اپنے مقام کی طرف متوجہ ہوسکے گا۔ چنانچہ ابسال کی صحبت میں رہنے لگا۔ ابسال

نے بھی جب دیکھا کہ وہ بول نہیں سکتا تو اسے اطمینان ہوگیا کہ اس کی طرف سے اس کے دین کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔

ابسال کا حی کو بولنا سکھانا

اس نے یہ امید باندھی کہ وہ اس کو بولنا اور علمِ دین سکھائے گا تو اس کی بدولت اسے بہت بڑا اجر اور خدا کا تقرّب حاصل ہوگا۔ لہٰذا اس نے بولنا سکھانا شروع کردیا۔ پہلے پہل اس طرح کہ وہ موجودات کے اشخاص کی طرف اشارہ کرکے بتاتا اور زبان سے ان کے نام لیتا۔ پھر بار بار اس کے سامنے یہی کرتا اور اس کو بولنے پر اُکساتا تب وہ بھی ان الفاظ کو اپنے منہ سے ادا کرتا اور ساتھ ساتھ اشارہ بھی کرتا جاتا۔ اس طرح اس نے اس کو سب نام سکھادیے اور تھوڑا تھوڑا کرکے آگے بڑھایا۔ یہاں تک کہ کم سے کم مدت میں وہ بولنے لگا۔

اس کے بعد ابسال نے اس سے پوچھا کہ اس کے حالات کیا ہیں اور وہ کہاں سے اس جزیرے میں آیا۔ حی بن یقظان نے اس کو بتایا کہ وہ اپنی ابتدا یا ماں باپ کے بارے میں اس ہرنی کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا جس نے اسے پالا، پھر اس نے سارا حال سنایا کہ کس طرح اس نے معرفت میں ترقی کی اور بالآخر خدا تک پہنچنے کا درجہ حاصل کرلیا۔

ابسال کی شریعت اور حی کے مشاہدے کا تطابق

جب ابسال نے اس سے ان حقائق اور ان ذاتوں کا بیان سنا جو عالمِ حِس سے برتر اور ذات حق (عزّوجلّ) کی معرفت رکھنے والی ہیں۔ نیز اس نے وہ بیان بھی سنا جو اس نے ذاتِ حق (تعالیٰ وجلّ) کے پاک اوصاف کی بابت دیا اور جس میں اس نے جہاں تک جتانے کا امکان تھا اس کو بتایا کہ خدا تک پہنچنے کے مقام پر اس نے کیا کیا وصل سے بہرہ ور ہونے والوں کی لذّتیں اور حجاب کی آڑ میں رہ جانے والوں کی تکلیفیں دیکھیں۔ تب تو ابسال کو کوئی شک نہیں رہا کہ وہ تمام باتیں جو اللہ، اس کے فرشتوں، اس

کی کتابوں، اس کے رسول، قیامت کے دن، جنت اور آگ کے بارے میں اس کی شریعت میں وارد ہوئی تھیں، محض مثالیں تھیں اس کی جو حی بن یقظان نے مشاہدہ کیا۔ اس سے اس کے دل کی آنکھ کھل گئی اور ذہن کی آگ فروزاں ہوگئی، عقل اور نقل اس کے نزدیک ایک دوسرے کے مطابق ہوگئے۔ تاویل کے طریقے اس سے قریب ہوگئے اور شروع میں کوئی ایسی مشکل بات باقی نہ رہی جو اس پر واضح نہ ہو، نہ کوئی مغلق بات جو اس کے آگے کھلی ہوئی نہ ہو، نہ ہی کوئی باریک بات جو اسے صاف نظر نہ آتی ہو۔ اب وہ قول والوں میں سے[1] ہوگیا اور اسی وقت سے اس نے حی بن یقظان کو تعظیم و توقیر کی نظر سے دیکھا۔ اس کو یقین ہوگیا کہ وہ اولیاء اللہ میں سے ہے جن کو "نہ کچھ خوف ہوگا نہ وہ رنجیدہ ہوں گے[2]۔" چنانچہ وہ پابندی سے اس کی خدمت گزاری اور پیروی میں لگ گیا، نیز ان اعمالِ شرعیہ میں جن کو اس نے اپنی ملّت سے سیکھا تھا اگر کوئی بات الٹی معلوم ہوتی تو وہ اس کی بابت حی بن یقظان کے اشارات کو کام میں لیتا۔

حی کا رسول پر ایمان لانا

حی بن یقظان نے اس سے اس کے حالات اور امور کی بابت پوچھ گچھ شروع کی۔ چنانچہ ابسال اس کو اپنے جزیرے کے حالات بتاتا کہ اس کی دنیا کیسی ہے، اس ملّت کے آنے سے پہلے ان کی سیرت کیا تھی اور اس کے آنے کے بعد اب کیا ہے۔ اس نے اس کو سب وہ باتیں بتائیں جو شریعت میں ہیں، جیسے عالمِ الٰہی کا بیان، جنت، دوزخ، دوبارہ زندہ ہونا، حشر و نشر، حساب میزان، صراط۔ یہ سب حی بن یقظان کی سمجھ میں آ گیا اور اس کو اس میں کوئی بات اپنے اس مشاہدہ کے خلاف نظر نہ آئی جو اس کو مقامِ بزرگ میں حاصل ہوا تھا۔ اس سے اس نے جان لیا کہ جس نے یہ باتیں بتائی ہیں اور جو ان کو لے کر آیا وہ اپنے بیان میں برحق، قول میں سچا اور اپنے ربّ کا رسول ہے۔ چنانچہ وہ اس پر

---

۱ ...اشارہ بالفاظِ قرآنی یٰٓاُولِی الْاَلْبَابِ
۲ ...آیت قرآنی فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ۝

ایمان لے آیا۔ نیز اس کی تصدیق کی اور اس کی رسالت کی شہادت دی۔

حیّ کا عبادات کی پابندی کرنا

پھر حیّ بن یقظان اس سے پوچھنے لگا کہ وہ کیا فرائض ہیں جو وہ لایا اور کیا عبادات ہیں جو اس نے وضع کیں۔ ابسال نے بتایا، نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور ان جیسے ظاہری اعمال۔ ان سب کو اس نے سیکھا اور ان کا پابند ہو گیا۔ ان کی ادائیگی کو اس نے محض اس حکم کی تعمیل میں اپنے اوپر لازم کر لیا جس کے لانے والے کی سچائی اور اس کے نزدیک ثابت ہو چکی تھی البتہ دو باتیں اس ذہن میں ایسی رہ گئیں جن کی بابت وہ حیران تھا اور اس کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ ان میں کیا حکمت ہے۔

پہلی یہ کہ: کیا وجہ کہ رسول نے عالمِ الٰہی کی بیش تر باتیں بتاتے وقت لوگوں کے سامنے مثالیں بیان کیں اور کشف سے احتراز کیا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ، تجسیم، (اللہ کے جسم ماننے) میں پڑ گئے جو بڑی بات ہے اور ذاتِ حق میں بہت سی ایسی چیزوں کا اعتقاد کرنے لگے جن سے وہ پاک اور بَری ہے یہی کچھ ثواب اور عتاب کے بارے میں ہے۔

دوسری یہ کہ: ان فرائض اور روزمرّہ کی عبادات پر کیوں اکتفا کیا اور مال جمع کرنے اور کھانے میں زیادتی کرنے کو کیوں مباح رکھا جس کی وجہ سے لوگوں کو باطل میں لگ جانے اور حق سے روگردانی کرنے کا موقع ملتا ہے؟

مال کی بابت حیّ کی رائے

اس کی اپنی رائے یہ تھی کہ کوئی شخص اتنے سے زیادہ نہ کھائے جتنے سے زندگی باقی رہ سکے۔ رہا مال تو اس کی اس کے نزدیک کوئی حقیقت ہی نہ تھی۔ جب وہ شرع کے ان احکام پر غور کرتا جو اموال کے بارے میں ہیں جیسے زکوٰۃ اور اس کے شعبے، بیع، سود، حدود اور سزائیں تو اس سب پر اسے تعجب ہوتا اور وہ انھیں محض بڑھاوا خیال کرتا۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر لوگ حقیقتِ امر کو سمجھتے تو ان باطل چیزوں سے اعراض کر کے حق کی طرف متوجہ

ہوتے، تب وہ ان سب سے بے نیاز بن جاتے اور کسی کا مال مخصوص ہی نہ ہوتا جو اس کی زکوٰۃ مانگی جاتی یا اس کی چوری پر ہاتھ کاٹے جاتے یا کھلم کھلا اس کو حاصل کرنے کے لیے جانی جاتیں جس کی بدولت وہ اس میں پڑا، یہ تھی کہ اس کے خیال میں سارے کے سارے لوگ اچھی فطرت، روشن سمجھ اور محتاط نفس رکھتے ہیں، اسے یہ معلوم نہ تھا کہ ان میں کس قدر ناسمجھی، کمی، رائے کی خامی اور ارادے کی کمزوری ہوتی ہے اور وہ چوپایوں کی طرح بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ[1] ہوتے ہیں۔

بالآخر جب اس کو انسانوں پر بہت زیادہ ترس آیا، نیز اسے امید ہوئی کہ اس کے ہاتھوں وہ نجات حاصل کرسکیں گے تو اس کا ارادہ ہوا کہ ان کے پاس جائے اور حق کو ان کے آگے واضح اور کھول کر بیان کرے۔ اس بارے میں اس نے اپنے ساتھی ابسال سے رائے لی اور دریافت کیا کہ کیا ان کے پاس جانے کی کوئی تدبیر اس کے امکان میں ہے؟ ابسال نے اسے آگاہ کیا کہ ان کی فطرت میں کیا نقص ہے اور وہ اللہ کی باتوں سے کیسا اعراض کرتے ہیں۔ لیکن یہ کچھ اس کی سمجھ میں نہیں آیا، اس نے جو لو لگائی تھی اندر ہی اندر وہ اس پر جما رہا۔ ابسال کو بھی امید ہوئی کہ اللہ اس کے جاننے والے مریدوں کے ایک گروہ کو جو دوسروں کی بہ نسبت نجات سے قریب تر تھا، اس کے ہاتھوں ہدایت دے گا۔ چناں چہ اس نے بھی اس کی رائے کی تائید کی۔ دونوں نے یہ سوچا کہ سمندر کے کنارے جم کر بیٹھ جائیں اور رات دن کسی وقت وہاں سے نہ ہٹیں، ہوسکتا ہے کہ اللہ ان کے لیے سمندر عبور کرنے کا ذریعہ مہیا کردے۔ غرض یہ کہ دونوں نے اسی کی ٹھان لی اور سچے دل سے خدا سے دعا کی کہ ان کو اُن کے کام میں نیک ہدایت دے[2]۔

اللہ (عزّوجل) کا کرنا کچھ ایسا ہوا کہ ایک کشتی سمندر میں راستہ بھٹک گئی اور ہواؤں اور موجوں کے تلاطم نے اسے اس جزیرے کے ساحل پر لاڈلا۔ جب وہ خشکی سے قریب ہوئی تو کشتی والوں نے ان دو آدمیوں کو کنارے پر دیکھا، وہ پاس آئے تو

---

۱ ...الفاظ قرآنی كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

۱ ...اشارہ بہ آیت قرآنی هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿۱۰﴾

ابسال نے ان سے بات کی اور درخواست کی کہ وہ ان دونوں کو اپنے ساتھ لے جائیں۔ یہ درخواست کشتی والوں نے منظور کرلی اور دونوں کو کشتی میں بٹھالیا۔ اس کے بعد اللہ کے حکم سے ایسی نرم سیر ہوا چلی جس نے کم سے کم مدت میں کشتی کو اس جزیرے تک پہنچادیا جس کے وہ آرزومند تھے۔

آباد جزیرے میں حیّ کا استقبال

وہ دونوں اس جزیرے میں اُترے اور اس کے شہر میں داخل ہوئے۔ ابسال کے دوست اس سے آکر ملے۔ اس نے انہیں حیّ بن یقظان کا حال بتایا تو وہ سب اس پر ٹوٹ پڑے۔ انھوں نے اس کی عزّت افزائی کی اور اس کے گرد جمع ہوکر اس کی تعظیم و توقیر بجالائے۔ حیّ بن یقظان کو ابسال نے بتایا کہ یہ گروہ وہ ہے جو بقیہ لوگوں کی بہ نسبت فہم و ذکا سے قریب تر ہے اور اگر وہ ان کو تعلیم دینے سے عاجز رہا تو جمہور کو تعلیم دینے سے بالاولیٰ عاجز رہے گا اس جزیرے کا سردار اور سب سے بڑا آدمی سلامان تھا یعنی وہی ابسال کا دوست جو جماعت کے ساتھ مل جل کر رہنے کا قائل تھا اور گوشہ نشینی کو حرام سمجھتا تھا۔

حیّ کی تعلیم سے اہلِ جزیرہ کی دل برداشتگی

حیّ بن یقظان نے ان کو تعلیم دینا اور حکمت کے رموز بتانا شروع کیا۔ ابھی وہ ظاہر سے کچھ ہی آگے بڑھا تھا اور ایسے بیانات کی ابتدا ہی تھی جن کی ضد پہلے سے ان کے ذہن میں بیٹھی ہوئی تھی کہ وہ اس سے کھنچنے لگے اور اس کے بنائے ہوئے سے دل برداشتہ ہونے لگے اندر ہی اندر وہ اس سے خفا بھی ہوتے گو اس کا پاس کرتے ہوئے کہ وہ ان کے درمیان اجنبی تھا، نیز اپنے دوست ابسال کے حقوق کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس کے سامنے رضامندی کا اظہار کرتے۔ حیّ بن یقظان رات دن ان کو دوست بنانے اور خفیہ اور علانیہ حق کا بیان کرنے میں لگا رہا لیکن اس سے ان کی نفرت

اور گھبراہٹ اور زیادہ ہی ہوتی گئی۔ باوجود یہ کہ وہ بھلائی کو دوست رکھتے تھے اور حق کے طلب گار تھے لیکن اپنی فطرت کے عیب کی وجہ سے حق کو اس کے صحیح طریقے سے نہیں طلب کرتے تھے۔ نہ اس کو تحقیق کی رو سے حاصل کرتے تھے، نہ ہی اس کو اس کے اصلی دروازے سے لینا چاہتے تھے یوں کہنا چاہیے کہ وہ جان کاروں سے اس کی معرفت کے خواست گار نہ تھے۔

حیّ کی مایوسی

نتیجہ یہ ہوا کہ حی بن یقظان ان کی اصلاح سے مایوس ہوگیا اور اسے ان کی بھلائی کی جو آرزو تھی وہ ان کی عدم قبولیت کی وجہ سے ختم ہوگئی۔

دین کے بارے میں عام لوگوں کی حالت

اس کے بعد اس نے لوگوں کے مختلف طبقات کا بہ غور مطالعہ کیا تو یہ پایا کہ "ہر جماعت اپنی ہی باتوں پر نازاں ہے[1]" انھوں نے (ھویٰ) (خواہشِ نفس) کو اپنا خدا[2] اور شہوت کو اپنا معبود بنایا ہوا ہے، دنیا کا آخوز جمع کرنے میں وہ اپنی جانیں ہلاک کرتے ہیں، زیادتی کی طلب ان کو غافل بنائے رکھتی ہے تاآں کہ وہ قبروں کی زیارت کرتے ہیں[3]، کوئی نصیحت ان میں کارگر نہیں ہوتی، کوئی اچھی بات ان میں اثر نہیں کرتی اور دلائل پیش کرنے سے ان کی ہٹ اور زیادہ ہوجاتی ہے۔ جہاں تک حکمت کا تعلق ہے اس کا امکان ہی نہیں کہ وہ اس تک پہنچ سکیں، ان کو اس سے قطعاً بہرہ نہیں۔ جہالت ان کو ڈھانکے ہوئے ہے اور جو کچھ کہ وہ کرتے ہیں وہی ان کے دلوں پر زنگ جمائے ہوئے ہے[4]۔" اللہ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگادی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے

---

۱ ... آیت قرآنی كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

۲ ... اشارہ بہ آیت قرآنی مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ

۳ .. اشارہ بہ آیت قرآنی أَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ ۝ حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝

۴ ... آیت قرآنی رَانَ عَلٰى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے[1]۔

جب اس نے دیکھا کہ عذاب کے "خیمے ان کو گھیر ہوئے ہیں[2]" اور حجاب کی تاریکیاں ان کو ڈھانکے ہوئے ہیں اور ان میں سے چند کو چھوڑ کر باقی سب اپنی ملت میں سے فقط دنیا کو پکڑے ہوئے ہیں۔ اعمال کو باوجود یہ کہ ہلکے اور آسان ہیں "پسِ پشت ڈال رکھا ہے اور اس کے بدلے انھوں نے تھوڑی قیمت لے لی ہے[3]۔" تجارت اور بیع نے ان کو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل کر دیا ہے اور وہ اس دن سے ڈرتے نہیں۔ جب کہ دل اور آنکھیں الٹ پلٹ ہوں گی[4]۔"

جمہور کے لیے کشف مناسب نہیں

تب تو اس نے صاف اور قطعی طور پر جان لیا کہ کشف کے طریقے کی ان سے بات کرنا ناممکن ہے۔ نیز یہ نامناسب ہے کہ ان سے کسی بلند مرتبہ کے اعمال کا مطالبہ کیا جائے۔ بیش تر جمہور کو شریعت سے جو فائدہ نصیب ہوتا ہے وہ صرف ان کی دنیوی زندگی میں تاکہ ان کی معاش درست رہے اور جو کچھ ان کے لیے مخصوص ہو اس پر کوئی دوسرا دست درازی نہ کرے ان میں سے شاذ و نادر ہی کوئی سعادتِ اُخروی حاصل کرتا ہے اور وہ وہی ہوتا ہے۔ "جو آخرت کی کھیتی کا قصد کرے اور اس کے لیے کوشاں ہو اور ساتھ ہی مومن بھی ہو[5]۔" لیکن جو حد سے گزرے اور دنیوی زندگی کو ترجیح دے تو اس کا ٹھکانا جہنم ہی ہے[6]۔ اس سے زیادہ کون سی کلفت اس سے بڑھ چڑھ کر کون سی بدبختی ہوگی کہ جب تم اس کے سو کر اٹھنے کے وقت سے لے کر پھر نیند کے وقت تک کے اعمال کا جائزہ لو تو ان میں کوئی ایسی چیز نہ پاؤ جس سے اس کا مقصود کسی نہ کسی ذلیل حسّی بات کا حصول نہ ہو، یا

---

۱ ... آیت قرآنی خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ ۭ وَعَلٰٓی اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۡ وَّلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝

۲ ... اشارہ بہ آیت قرآنی نَارًا ۙ اَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۭ

۳ ... اشارہ بہ آیت قرآنی فَنَبَذُوْهُ وَرَاۗءَ ظُهُوْرِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا ۭ

۴ ... اشارہ بہ آیت قرآنی لَا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَاۗءِ الزَّكٰوةِ ۽ يَخَافُوْنَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيْهِ

۵ ... اشارہ بہ آیت قرآنی وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ

۶ آیت قرآنی فَاَمَّا مَنْ طَغٰى ۝ وَاٰثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ۝ فَاِنَّ الْجَحِيْمَ هِيَ الْمَاْوٰى ۝

تو یہ کہ مال جمع کرے، یا لذت اٹھائے، شہوت پوری کرے، غصہ ٹھنڈا کرے، عزّت حاصل کرے، یا پھر شرع کا کوئی ایسا عمل جس سے مقصود دکھاوا یا اپنی گردن بچانا ہو۔ یہ سب ''گہرے سمندر کی تہ بہ تہ ظلمتیں'' ہیں[۱] اور ''تم میں کوئی ایسا نہیں جو ان میں داخل نہ ہو، یہ تمہارے ربّ کے اوپر لازم اور اٹل ہے[۲]۔''

اکثر لوگ بہ منزلہ حیوانِ غیر ناطق ہیں

پس جب اس نے لوگوں کے حالات سمجھ لیے اور یہ کہ ان میں سے اکثر بمنزلہ حیوانِ غیر ناطق کے ہیں تو جان لیا کہ ساری حکمت، ہدایت اور توفیق بس اُسی میں ہے جو رسولوں نے بتایا اور شریعت میں اُترا، نہ تو اس کے علاوہ کچھ ممکن ہے اور نہ اس پر کسی زیادتی کی گنجائش ہے۔ اس لیے کہ ہر کام کے لیے مخصوص لوگ ہوتے ہیں اور ''ہر ایک کو اسی کی توفیق نہیں ہوتی ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے[۳]۔'' یہ ''اللہ کا دستور ان لوگوں کے معاملے میں تھا جو پہلے گزرے اور اللہ کے دستور میں ہرگز تم کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے[۴]۔''

اہلِ جزیرہ کو حیّ کی نصیحت

اس کے بعد وہ سلامان اور اس کے ساتھیوں کی طرف ملتفت ہوا اور ان سے اس نے جو کچھ کہا تھا اس کی معافی مانگی اور اپنے آپ کو بری الذّمہ ظاہر کیا۔ اس نے انھیں بتایا کہ اس کی رائے بھی وہی ہوگی جو ان کی تھی اور اس نے بھی وہی راہ اختیار کرلی جو اُن کی تھی۔ اس نے انہیں وصیّت کی کہ جو کچھ وہ کرتے تھے وہی پابندی کے ساتھ کیے جائیں: شرع کے احکام اور ظاہری اعمال کا خیال رکھیں جو ان کے لیے سودمند نہ ہو اس میں غور و خوض کم کریں اور متشابہات پر ایمان رکھیں اور انھیں مانیں، بدعتوں اور ہوائے

---

۱ ... اشارہ بہ آیت قرآنی كَظُلُمٰتٍ فِىْ بَحْرٍ لُّجِّىٍّ ... بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ

۲ ... آیت قرآنی وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۚ

۳ ... حدیث نبوی كل ميسر لما خلق له

۴ ... اشارہ بہ آیت قرآنی سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِىْ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا

نفسانی سے بچیں۔ سلف صالح کی پیروی کریں۔ نئی نئی پیدا کی ہوئی باتوں کو چھوڑیں اس نے انھیں یہ بھی ہدایت کی اور جہاں تک ڈرایا جاسکتا تھا اس بارے میں ڈرایا بھی کہ عام لوگ جس طرح شریعت سے غفلت برتتے اور دنیا پر ٹوٹے پڑتے ہیں اس سے احتراز کریں۔ اب اس کے دوست ابسال نے جان لیا کہ کم مایہ مریدوں کا یہ گروہ اس طریقے کے علاوہ اور کسی طریقے سے نجات نہیں پاسکتا۔ اگر اس گروہ کو بصیرت کے مقام پر پہنچایا گیا تو حال جس میں وہ ہے دگرگوں ہوجائے گا اور نیک بختوں کے درجے تک پہنچنا اس کے امکان میں نہ ہوگا، تذبذب میں پڑ کر اس کی حالت خراب ہوجائے گی اور عاقبت بگڑ جائے گی۔ لیکن اگر وہ موت آنے تک اسی حال میں رہا جس میں کہ ہے تو اسے سکون حاصل ہوگا اور اصحاب الیمین[1] (داہنے بازو والوں) میں سے ہوجائے گا اور جو لوگ سبقت لے جاتے ہیں سو سبقت لے جانے والے ہی مقرب ہوتے ہیں[2]۔

حیّ اور ابسال کی واپسی

چنانچہ وہ دونوں انھیں الوداع کہہ کر رخصت ہوئے اور اپنے جزیرے کو واپس جانے کے لیے مہربانی کے خواستگار ہوئے۔ اللہ (عزّ وجلّ) نے ان دونوں کے لیے عبور کرکے وہاں چلا جانا آسان کردیا۔ جس کے بعد حیّ بن یقظان نے اپنے بزرگ مقام کو اسی طرح طلب کیا جس طرح کہ پہلے طلب کیا تھا اور اسے دوبارہ حاصل کرلیا۔ ابسال نے بھی اس کی پیروی کی اور اس کے پاس یا تقریباً ایسا ہی کچھ پہنچ گیا۔ پھر دونوں اس جزیرے میں اللہ کی عبادت کرتے رہے یہاں تک کہ موت آ گئی۔

خاتمہ

خدا اپنی روح سے ہماری اور تمہاری مدد کرے! یہ تھا قصہ حیّ بن یقظان اور ابسال اور

---

۱ ... اشارہ بہ آیت قرآنی وَاَصْحٰبُ الْیَمِیْنِ ۙ مَآ اَصْحٰبُ الْیَمِیْنِ ﴿۲۷﴾

۲ ... اشارہ بہ آیت قرآنی وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ ﴿۱۰﴾ اُولٰٓئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ ﴿۱۱﴾

سلامان کا۔ اس میں ایسی بہت سی باتیں ہیں جو کسی کتاب میں نہیں پائی جاتیں نہ عام گفتگو میں سننے میں آتی ہیں۔ یہ ایسا مخفی علم ہے جس کو صرف اللہ کی معرفت رکھنے والے قبول کرتے ہیں اور اللہ سے غفلت برتنے والے ہی اس سے انجان رہتے ہیں۔ سلف صالح جو اس بارے میں بخل کرتے اور اس کو سربہ مہر رکھتے تھے ہم نے اس کے خلاف کیا ہے۔

تالیف کا محرک

ہمارے لیے اس راز کا افشا کرنا اور پردہ دری کرنا جس وجہ سے آسان ہوگیا وہ یہ ہے کہ اِس زمانے میں تخریبی خیالات رونما ہوئے ہیں، عصر حاضر کے فلسفہ کے دعویداران کو لے کر اٹھے ہیں اور ان کا پرچار کرتے ہیں تا آں کہ وہ سب ممالک میں پھیل گئے ہیں اور ان کا ضرر عام ہوگیا ہے۔ ہمیں یہ ڈر ہوا کہ کہیں وہ خام لوگ جنھوں نے انبیاء (صلوٰت اللہ علیہم) کی تقلید کو چھوڑ دیا ہے اور نادانوں اور ناسمجھوں کی تقلید پر آمادہ ہیں، یہ خیال نہ کر بیٹھیں کہ وہ خیالات وہی ہیں جنہیں نااہلوں کو بتانے میں بخل کیا جاتا ہے۔ اس سے وہ اور زیادہ ان کی طرف مائل ہوں گے اور ان پر جان دیں گے اس بنا پر ہم نے یہ چاہا کہ ان کو اس راز درراز کی ایک جھلک دکھا دیں تا کہ اس راستے سے روک کر انہیں تحقیق کی طرف کھینچ لائیں۔

اندازِ بیان

پھر بھی ان چند اوراق میں ہم نے جو راز ودیعت کیے ہیں ان کو ایک باریک حجاب اور لطیف پردے کے بغیر نہیں رکھا ہے جو اہلیّت رکھتے ہیں ان کے لیے یہ پردہ بہت جلد اُٹھ جاتا ہے۔ البتہ جو اس سے تجاوز کرنے کا حق نہیں رکھتے ان کے لیے کثیف بن جاتا ہے اور وہ اس سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔ میرے وہ بھائی جن تک یہ الفاظ پہنچیں ان سے میری درخواست ہے کہ مَیں نے جو بیان میں تساہل برتا ہے اور عبارت کو چست نہیں رکھا ہے اس بارے میں مجھے معذور سمجھیں۔ مجھے ایسا صرف اس وجہ سے کرنا

پڑا کہ میں ان چوٹیوں کی بلندی پر کھڑا تھا جن کو دیکھتے ہی نظر پھسل پڑتی ہے۔ میرا مقصد تو اس انداز کا تقریبی کلام تھا جو اس راستہ میں قدم رکھنے کا شوق اور رغبت دلا سکے۔ میں اللہ سے التجا کرتا ہوں کہ وہ درگزر کرے اور بخش دے اور اپنی معرفت کے پاک چشمے پر کھڑا کردے۔ بے شک وہ انعام اور بخشش والا ہے۔ اے میرے بھائی، جس کی مدد کو میں نے اپنا فرض بنایا! السلام علیک ورحمۃ اللہ وبرکاتہ‘۔

JEETA JAGTA
Translated to Arabic By Dr. Syed Mohammad Yousaf
Edited by Asif Farrukhi

۱۔ چند ہم عصر	ڈاکٹر مولوی عبدالحق	۳۵۰ روپے
۲۔ بابائے اردو مولوی عبدالحق بطور مرتب و مدون	ڈاکٹر شازیہ عنبرین	۵۰۰ روپے
۳۔ قواعدِ اُردو	مرتبہ: ڈاکٹر مولوی عبدالحق	۴۰۰ روپے
۴۔ دیوان غالب کامل (کمپوز شدہ نیا ایڈیشن)	کالی داس گپتا رضا	۶۵۰ روپے
۵۔ جوامع الحکایات ولوامع الروایات (جلد اوّل، دوم)	مترجم: اختر شیرانی	۷۰۰ روپے
۶۔ جدید اردو شاعری (جلد اوّل، دوم)	عزیز حامد مدنی	۹۰۰ روپے
۷۔ جدید اور مابعد جدید تنقید (مغربی اور اردو تناظر میں)	ڈاکٹر ناصر عباس نیر	۵۰۰ روپے
۸۔ اردو کی نثری داستانیں (اضافہ شدہ ایڈیشن)	ڈاکٹر گیان چند جین	۹۹۰ روپے
۹۔ انجمن ترقی اردو پاکستان کی علمی وتحریکی خدمات...	ڈاکٹر عائشہ کفیل برنی	۶۰۰ روپے
۱۰۔ اردو ادب کی تحریکیں (اشاعت نہم)	ڈاکٹر انور سدید	۷۰۰ روپے
۱۱۔ اردو کی ادبی تاریخیں	ڈاکٹر گیان چند جین	۸۰۰ روپے
۱۲۔ دِلّی کا دبستانِ شاعری	ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی	۵۰۰ روپے
۱۳۔ غزل نما	ادا جعفری	۴۰۰ روپے
۱۴۔ مشفق خواجہ: ادارہ، فرد، نابغہ	مرتب: ڈاکٹر نعمان الحق	۵۰۰ روپے
۱۵۔ جدید اردو افسانے کے رجحانات	ڈاکٹر آغا سلیم قزلباش	۵۰۰ روپے
۱۶۔ تنقیدی اُصول اور نظریے	حامد اللہ افسر میرٹھی	۲۶۰ روپے
۱۷۔ موج موج مہران	مترجم: الیاس عشقی، مرتب: مراد علی مرزا	۳۵۰ روپے
۱۸۔ مظفر علی سید — ایک مطالعہ	ڈاکٹر روبینہ شاہین	۴۰۰ روپے
۱۹۔ مرقع اقوال و امثال (عربی، فارسی، اردو، سندھی، پنجابی، پشتو)	مرتب: سید یوسف بخاری دہلوی	۱۰۰۰ روپے
۲۰۔ اردو میں ترقی پسند تنقید کا تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر عنبریں حسیب عنبر	۵۰۰ روپے
۲۱۔ وضع اصطلاحات (ساتویں اشاعت)	مولوی وحید الدین سلیم	۳۰۰ روپے
۲۲۔ پنجاب کے پانچ قدیم شاعر	شفیع عقیل	۳۰۰ روپے
۲۳۔ خطباتِ عبدالحق	مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی	۶۰۰ روپے
۲۴۔ نوادرِ انجمن: ڈاکٹر اسلم فرخی	مرتبہ: ڈاکٹر یاسمین سلطانہ فاروقی	۳۰۰ روپے
۲۵۔ اردو شاعری کا دفاع: علی عباس حسینی	ترتیب وتدوین: شکیل حسین سید	۶۰۰ روپے
۲۶۔ عربی کا قدیم ادب (ادب الجاہلی) از ڈاکٹر طٰہٰ حسین المصری	مترجم: مولوی محمد رضا انصاری	۶۰۰ روپے
۲۷۔ چینی لوک کہانیاں	مترجم: شفیع عقیل	۲۶۰ روپے
۲۷۔ مرحوم دہلی کالج	ڈاکٹر مولوی عبدالحق	۲۰۰ روپے